

**Univerzita Karlova v Praze
Filozofická fakulta
Ústav politologie**

DIPLOMOVÁ PRÁCE

**Náboženský socialismus a jeho česká recepcce
Religious Socialism and Its Czech Reception**

Petra Tomanová

**Vedoucí diplomové práce:
Konzultant diplomové práce:**

**Doc. Vratislav Doubek, Ph.D.
Doc. ThDr. Jiří Vogel, Th.D.**

Praha 2008

„Prohlašuji,

že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a že jsem uvedla všechny použité prameny a literaturu.“

V Praze dne 12. září 2008

podpis

Poděkování

V první řadě chci poděkovat své rodině, že mne během studií bezmezně podporovala a vytvořila mi zázemí umožňující bezstarostná studentská léta.

Dále musím poděkovat přátelům, bez nichž bych se v předcházejících letech neobešla: na prvním místě svému kmotrovi Martinu Pavlu Valentovi za pomoc duševní, duchovní i materiální, za to, že při mně vždy spolehlivě stál. Dále pak Pavlu Koláři, bez něhož si své studium politologie neumím představit, Janě Doležalové, Jitce Bakajsové, Markétě Čermákové, které mi byly skutečnými kamarádkami pro časy radostí i starostí, Jakubu Křešničkovi – „kolegovi“ a kamarádovi, spolubydlícím Heleně Hlavinkové, Kateřině Janatové, Lucii Novotné, s nimiž být je jako být doma.

Deo Gratias

Obsah

ÚVODEM	4
I. NÁBOŽENSKÝ SOCIALISMUS	6
1. CÍRKEVNÍ REAKCE NA SOCIÁLNÍ OTÁZKU	6
1.1 ŘÍMSKO-KATOLICKÁ CÍRKEV	7
<i>Exkurs do českého prostředí</i>	9
1.2 PROTESTANTSKE CÍRKVE	12
<i>Anglikánská církev</i>	13
2. ŠVÝCARSKÝ NÁBOŽENSKÝ SOCIALISMUS	19
2.1 HERMANN KUTTER (1863 – 1931)	20
<i>Sie müssen!</i>	21
<i>Kde jest Bůh?</i>	23
2.2 LEONHARD RAGAZ (1868 – 1945)	28
<i>Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart</i>	31
<i>Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu</i>	33
<i>Nové nebe a nová země: výzva k náboženské a sociální obnově</i>	37
<i>Exkurs: Ragaz a české prostředí</i>	40
3. OSTATNÍ NÁBOŽENŠTÍ SOCIALISTÉ	43
3.1 JOHN MACMURRAY (1891 – 1976)	43
<i>Tvářící společnost: Studie o poměru křesťanství a komunismu</i>	44
3.2 HENDRIK DE MAN (1885 – 1953)	48
<i>Duch socialismu: k psychologii socialismu</i>	48
4. SHRUTÍ NÁBOŽENSKÉHO SOCIALISMU	50
5. SHRUTÍ ROZDÍLŮ MEZI KŘESŤANSKO-SOCIÁLNÍM UČENÍM A NÁBOŽENSKÝM SOCIALISEM	53
II. ČESKÁ RECEPCE NÁBOŽENSKÉHO SOCIALISMU	56
1. MASARYK JAKO SPECIFICKÝ PŘEDPOKLAD ČESKÉ RECEPCE NÁBOŽENSKÉHO SOCIALISMU	58
1.1 MASARYKOVO POJETÍ NÁBOŽENSTVÍ	58
1.2 MASARYKOVO POJETÍ DEMOKRACIE A SOCIALISMU	60
1.3 MASARYKOVA KONCEPCE ČESKÝCH DĚJIN	62
2. FRANTIŠEK LINHART	65
2.1 3+1 POLOHA MASARYKOVA NÁBOŽENSTVÍ	66
2.2 RAGAZŮV SOCIALISMUS PRO ZEMI MASARYKOVU	70
3. CÍRKEV ČESKOSLOVENSKÁ	74
4. NÁBOŽENSKÝ SOCIALISMUS V ČESKÉ PODOBĚ	77
III. ZÁVĚR	80
RESUMÉ	82
ENGLISH RÉSUMÉ	84
LITERATURA	86

Úvodem

Když jsem při čtení knihy *Církev v sekularizované společnosti* od systematického teologa Jiřího Vogela narazila na pojem náboženský socialismus, nevěnovala jsem tomu zprvu větší pozornost. Až o něco později jsem si uvědomila, že naprosto netuším, oč se jedná, a začala jsem se o téma hlouběji zajímat. Pokusila jsem se sehnat si nějaké bližší informace o tomto myšlenkovém proudu v protestantské větvi křesťanství a zjistila jsem, že žádná ucelená studie, která by se mu věnovala, v českém prostředí neexistuje. I pro spoustu badatelů zběhlých v problematice křesťanské sociální nauky je náboženský socialismus velká neznámá. Důvodů, proč jsem si náboženský socialismus k zpracování vybrala, je tedy více než dost. Za prvé je to téma dostatečně zajímavé, svébytné a rozhodně stojící za pozornost. Vždyť náboženství má svou nezpochybnitelnou úlohu ve veřejné sféře, a pokud na sebe vysloveně bere roli dohlížitele či dokonce soudce nad politickým životem, je tím spíše naší povinností jej poznat blíže. Za druhé je náboženský socialismus v podstatě neznámý, natož probádaný, a přitom sociálně orientované křesťanství v českých zemích není reprezentováno pouze římsko-katolickou církví, jak by se podle historiografie mohlo zdát. Ostatně, i přítomná doba u nás směšuje víru s náboženstvím, náboženství s církvemi, a církve pro ni znamenají hlavně tu se sídlem ve Vatikánu. Je zapotřebí obrátit pozornost i k nekatolickým církvím, prozkoumat jejich postoje ke společenskému řádu a tak zaplnit bílá místa, která v poznávání naší historie doposud přetrvávala. Třetím důvodem je tedy snaha vrhnout skrze náboženský socialismus světlo na jejich působení politické. Na základě zásad náboženského socialismu se také dají vysvětlit některé kroky, které později – po únoru 1948 – některé české církve učinily, a které jim byly vytýkány, jakkoli zkoumání tohoto fenoménu nebude tématem této práce. V neposlední řadě je

dobrým důvodem, proč zkoumat náboženský socialismus fakt, že šlo o výslovný pokus spojit politický teoretický koncept socialismu s křesťanstvím nekatolického typu.

Způsob, jakým budeme náboženský socialismus zkoumat, je podmíněn výše zmíněným nedostatkem sekundárních zdrojů. Základem pro nás proto budou díla jednotlivých význačných autorů, kteří jeho rozvíjení zasvětili svůj život – z toho plyne deskriptivní přístup této práce. Pozorným analytickým čtením jejich textů se pokusíme dobrat jádra jejich myšlenek a zodpovědět následující otázky: Čím se náboženský socialismus liší od křesťanského (rozuměj římsko-katolického)? Jaké jsou jeho hlavní teze? V čem se shodují jednotliví autoři a v čem se naopak od sebe odlišují? A proč tento myšlenkový směr zapadl a ví se toho o něm tak málo? Odpovědi na tyto otázky by nám měly podat dobrý obraz toho, co je obsahem náboženského socialismu. Další metodou tedy bude komparace katolických a nekatolických způsobů řešení sociální otázky.

I. Náboženský socialismus

1. Církevní reakce na sociální otázku

Zeitgeist devatenáctého století měl skutečně naplno. Vál od jednoho konce Evropy k druhému a do všech míst s sebou přinášel myšlenky emancipace, liberalizace, demokratizace a modernizace. Různě se tak proplétaly změny politické, sociální a hospodářské. Industrializace (a všechny změny s ní spojené), která naplno propukla v západní části Evropy, hlavně na Britských ostrovech, se pomalu v mírnější formě začínala dostávat i do středních a východních částí kontinentu, kde se k už tak složitým procesům přidávaly navíc problémy národnostní.

Nový kapitalistický způsob výroby a výrobních vztahů, postupně se rozšiřující politizace veřejného života, do kterého začaly být zahrnovány i vrstvy doposud opomíjené, změny v sociální a národnostní struktuře, to vše se nemohlo netýkat církví. Zprvu měly tendence se uzavírat a svou činnost soustředit na vnitřní život svůj a svých členů, postupem času však zjistily, že pakliže zůstanou stranou tohoto dění, zůstanou tam již nastálo. Jednou z hlavních příčin, proč se rozhodly vstoupit do děje, byla s modernitou spojená a stále se rozšiřující sekularizace a ateismus, které společně ve svých důsledcích podkopávaly existenci církví v jejich dosavadní podobě. Jednotlivé církevní denominace se od sebe ovšem co do způsobu vyrovnávání se s novými poměry velmi lišily. V první řadě je tak třeba je rozdělit nejprve podle dvou hlavních větví západního křesťanství – katolictví a protestantství. Protestantství posléze rozdělíme ještě do dalších dvou odnoží, které se od sebe budou v přístupu ke světu též různit: luteránství a kalvinismus.

1.1 Římsko-katolická církev

Římská církev dlouho nechtěla oficiálně vidět, že změny, které se ve společnosti odehrávají, jsou tak hluboké, že by jimi mohla být dotčena a zpochybněna samotná její existence. Pontifikát Pia IX. (1846-1878) se vyznačoval příkrým odmítáním všech novot, které od poloviny 19. století zasáhly prudce celou Evropu, a které v roce 1864 pojmenoval jako „bludy“ v dokumentu *Syllabus errorum*. Neschopnost vidět v národní a politické emancipaci cokoli pozitivního vedla k tendenci spíše se světu uzavírat, než se snažit se s ním vypořádat – „*římskou kurii ovládal ultramontanismus, který měl za ideál středověkou církev a její mocenské postavení a stavěl na ortodoxním dodržování tradičních hodnot.*“¹ Dovršením této orientace byl I. vatikánský koncil (1870), který vyhlásil dogma o neomylnosti papeže ve věcech víry a mravů vyřčených *ex cathedra*. Až nástup Lva XIII. na Petrův stolec ukončil dosavadní římsko-katolickou lhostejnost vůči problémům moderní doby. Klerikální katolické strany sice existovaly již za papeže Pia IX., již v té době se ovšem stávaly anachronickými právě proto, že udržovaly antimodernistický, ultrakonzervativní a obranný kurs.

Nelze ovšem soudit aktivitu církve pouze podle jejích nejvyšších představitelů. Při pohledu do nižších pater hierarchie zjistíme, že jakkoli zpátečnická byla oficiální prohlášení, „obyčejný“ klérus, byvše ve styku s lidem, se promýšlení nových přístupů ke změně společnosti zdaleka nebránil tak urputně, jakkoli se jeho aktivita stále pohybovala v tradičním rámci. V polovině 19. století se v německém prostředí objevují **Adolf Kolping** a biskup **Wilhelm E. F. von Ketteler**, kteří přicházejí s myšlenkou organicky spojených družstev a se spolky katolických tovaryšů. Tyto spolky ve své

¹ KŘEN, Jan: *Dvě století střední Evropy*. Argo, Praha 2005, str. 98.

činnosti vycházely z ideálu spolupráce mistrů a učňů v duchu evangelia a měly se stát protipólem, respektive katolickou alternativou spolků sociálně demokratických, které pro svou bezbožnost byly pro římské katolíky namnoze nepřijatelné. Zvláště na názorech Kettelerových² se zřetelně ukazuje (prozatím) antimodernistické východisko papežské církve: 1) Kontraktuální liberalismus atomizuje společnost, z člověka činí subjekt bez citových a sociálních pout. Odhierarchizováním vytváří nevhodnou masovost, která působí proti přirozené strukturaci společnosti. 2) Lid jako zdroj všeho zákonodárství (viz liberální ústavy) je neštěstím, protože takovému řádu chybí vládci „z Boží milosti“, tudíž i autorita, která je nedostatečně nahrazována stále větším množstvím zákonů a státních zásahů, které mají vytvořit autoritu státní. 3) Socialismus zmnožuje násilnost, když podporuje antagonismus tříd a jejich boj, a na tom staví svou „eschatologii“ budoucího lepšího světa. Namísto tohoto všeho chce katolicismus harmonický řád, který v jeho představách může zajistit pouze hierarchické uspořádání společnosti. Základem tohoto řádu je na nejnižším stupni rodina, z níž plynou další přirozené vazby a struktury. Spojené příbuzenstvím, v dalším stupni pak společnou pamětí, osudem a minulostí vznikají organická společenství – jedno v návaznosti na druhé a stále se rozšiřující – které jedině mohou vytvořit stabilní a do jisté míry všem vyhovující společnost.

V úvodu podkapitoly naznačený jiný přístup Lva XIII. doznal svého vyjádření v encyklice *Rerum novarum* z května 1891, která byla v mnohém inspirována činností Rakušana **Karla von Vogelsanga**³ nazývaného „*otcem a mentorem křesťansko sociálního hnutí*“⁴. Politický katolicismus získal touto svou první sociální bulou novou dynamiku a přistoupil na zcela aktivistickou pozici v politickém systému (dlužno dodat,

² ŽÁLEK, Lukáš: *Reakce Vatikánu na moderní politické proudy a ideologie z rozboru papežských sociálních encyklik do roku 1937: s přihlédnutím na německé prostředí*. Diplomová práce, Univerzita Karlova, Praha 2007.

³ Dlouholetý čelný představitel rakouského konzervativního deníku Vaterland.

⁴ KŘEN, Jan: *Dvě století střední Evropy*. Argo, Praha 2005, str. 238.

že hlavně v osobách mladších kněží nalezla encyklika odezvu, vyšší a starší hierarchie do značné míry *Rerum novarum* nepřijala, pokládala je za nepřípustné vměšování do světských záležitostí). Důrazy encykliky spočívají v následujících tezích: a) církev nemůže stát stranou diskuzí o sociální otázce, neboť jako hlasatelka evangelia musí reagovat na změny v industriální kapitalistické a liberální společnosti, b) socialismus spojený s ideou zrušení soukromého vlastnictví a rovnostářstvím je pomýlený a odporující lidské přirozenosti, Božímu i přirozenému zákonu, c) posláním církve je učit zaměstnavatele i zaměstnance, že z jejich postavení plynou povinnosti, které jsou otázkou spravedlnosti, a vést je k jejich naplňování, d) stát nesmí být tím, na jehož bedrech by spočívala celá zodpovědnost za stav společnosti, zákony mají sloužit toliko „k odstranění zlořádu nebo k odvrácení nebezpečí“⁵, e) činnost dělnických spolků je chvályhodná, protože posiluje ve svých členech pocit bratrství a pomáhá přesně na tom místě, kde je jí nejvíce třeba.

Exkurs do českého prostředí

Politický katolicismus u nás vcelku věrně kopíroval dění v okolních zemích. Na jedné straně jej ztělesňovali vyšší církevní hodnostáři, kteří se klonili na stranu konzervativního a šlechtického velkostatku, na straně druhé podpořila encyklika *Rerum novarum* vznik „lidovějších“ stran, nad nimiž převzali záštitu nižší kněží, a jejichž hlavním cílem bylo naplňovat právě papežovy sociální apely. Proti sobě se tak vytvořily dvě hlavní větve: v roce 1894⁶ křesťansko-sociální spojená se jmény Rudolf Horský, Tomáš Škrdle, Jan Šrámek a v roce 1896 katolicko národní strana vedená v Čechách

⁵ *Rerum novarum*, In: *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, Zvon, Praha 1996, str. 44.

⁶ Sjezd katolického dělnictva v Litomyšli, kde se rozhodlo o založení křesťansko-sociální strany, ovšem za dobově ustavující sjezd je považován až ten druhý z roku 1898. viz: MAREK, Pavel: *Český politický katolicismus a katolické strany*. In: MALÍŘ, Jiří. MAREK, Pavel a kolektiv: *Politické strany 1861-1938, Vývoj politických stran a hnutí v českých zemích a Československu*. Doplněk, Brno 2005, str. 260.

hrabětem Vojtěchem Schönbornem, na Moravě pak Mořicem Hrubanem. Situaci v křesťansko-sociální straně nadále komplikoval fakt, že záhy se v ní utvořila dvě křídla, která se odlišovala vůlí k zapojení širších lidových vrstev a odlišným pojetím řízení strany – vznikl levicový demokratický směr, jehož významnými příslušníky byli i někteří členové skupiny katolických modernistů, jmenovitě např. celoživotní rebel, pozdější náboženský socialista, Emil Dlouhý-Pokorný.

Politické strany vzniklé z popudu *Rerum novarum* byly stranami klerikálními, tj. vedené kněžími a konfesijními (římsko-katolickými), jejich programy se tak největší měrou odvozovaly právě od tohoto faktu. Usilovaly o obrodu české společnosti na základě křesťanských (=katolických) hodnot, bojovaly proti liberalismu (podpora rodiny) a velkokapitalismu, který chtěly omezit například postátněním bank, pojišťoven, železnic apod., jejich ideálem byla solidarita mezi zaměstnavatelem a dělníkem, čehož se mělo dosáhnout „*státním ochranným zákonodárstvím a zavedením pojištění pro stáří, nemoc, úraz, nezaměstnanost atd.*“⁷ Dalším jejich návrhem bylo zavést povinné organizace jednotlivých stavů, které by na základě svých členů volily poslance – tzv. hlasovací právo zájmové, a tyto organizace by se také měly podílet na organizaci a řízení výrobního a distribučního procesu.⁸ Důmyslným nástrojem k získání politické podpory katolickým stranám byly spolky – satelitní zájmové a hospodářské organizace, které měly doplnit politickou a agitační práci.⁹

Na veřejné scéně se aktivizací politického katolicismu objevila nová síla, která zcela přistoupila na podmínky, ve kterých se zastupitelský systém právě nacházel, a

⁷ MAREK, Pavel: *Český politický katolicismus a katolické strany*. In: MALÍŘ, Jiří. MAREK, Pavel a kolektiv: *Politické strany 1861-1938, Vývoj politických stran a hnutí v českých zemích a Československu*. Doplněk, Brno 2005, str. 264.

⁸ MAREK, Pavel: *Český politický katolicismus a katolické strany*. In: MALÍŘ, Jiří. MAREK, Pavel a kolektiv: *Politické strany 1861-1938, Vývoj politických stran a hnutí v českých zemích a Československu*. Doplněk, Brno 2005, str. 265.

⁹ MAREK, Pavel: *Český politický katolicismus a katolické strany*. In: MALÍŘ, Jiří. MAREK, Pavel a kolektiv: *Politické strany 1861-1938, Vývoj politických stran a hnutí v českých zemích a Československu*. Doplněk, Brno 2005, str. 267.

usilovala o získání statutu běžné politické občanské strany, což se jí zanedlouho podařilo. Její sociální nauka, již se hlásila ke křesťanskému (římsko-katolickému) světonázoru, byla jen jedním z bodů jejího politického programu.

Dovolíme si nyní poskočit o několik desetiletí dopředu, na počátek 30. let dvacátého století, kdy u příležitosti čtyřicátého výročí vydání první sociální encykliky *Rerum novarum* vydává papež Pius XI. okružní list *Quadragesimo anno* (květen 1931). Pamatujme, že do té doby proběhla první světová válka, již zastřela na několik let sílíci antagonismy mezi třídami, aby po jejím skončení znovu propukly snad v ještě větší míře, a přinesla nacionalizaci do té doby národně nestranného dělnictva. Nástupnické státy se často snažily vycházet vstříc požadavkům na zmírňování sociálních křivd, bylo zavedeno pracovní právo a některé sociální vymoženosti. Důležitým předělem pro byla bolševická revoluce v Sovětském svazu, následné štěpení uvnitř sociálně demokratických stran a vznik stran komunistických podléhajících Moskvě. V roce 1929 pak vypukla velká hospodářská krize trvající minimálně až do poloviny 30. let. V této době tedy papež Pius XI. vydává encykliku, která poskytuje jednoznačné odpovědi katolické církve na aktuální sociální problémy. Celá čtvrtina textu *Quadragesimo anno* je věnována pochvale Lva XIII. a jeho okružního listu, kterým „byla vybudována skutečná katolická sociální nauka.“¹⁰ Snahou tohoto Kristova náměstka je zdůraznit, že: a) socialistické pokusy o zpochybňování práva na soukromé vlastnictví jsou pomýlené, že vlastnictví je přirozené a v současnosti je nutné odlišovat jen majetek určený k osobnímu užívání a majetek, jehož účelem je, aby výnosy z něj využívala celá společnost (tzv. individuální a sociální stránka majetku), b) kapitalisté se protíví spravedlnosti, pokud prohlašují, že veškerý výnos patří jim, stejně tak ale chybují i

¹⁰ *Quadragesimo anno*. In: *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, Zvon, Praha 1996, str. 68.

socialisté, pokud chtějí veškerý majetek zespolečňovat, c) podniky mají být morálně vázány (a stát má k tomu zákonodárstvím napomáhat) vyplácet spravedlivou mzdu. tj. v takové výši, aby dělník mohl zajistit svou rodinu, aniž by to ohrozilo prosperitu podniku, a umožnilo co nejvíce lidem pracovat a zajistit si tak živobytí¹¹, d) stát se nemá snažit přebírat odpovědnost za to, co stejně dobře, ne-li lépe, mohou dělat malá společenství (princip subsidiarity), e) je třeba ze všech sil usilovat o překonání třídního boje, k čemuž by mělo napomoci stavovské uspořádání společnosti, f) není možné být katolíkem a socialistou zároveň, mírnější socialista by měl pochopit, že lépe lze požadavky spravedlnosti hájit z pozic křesťanské lásky, komunismus pak je natolik samozřejmým zlem, že snad ani není třeba před ním zvláště varovat. Celou encykliku tedy můžeme shrnout tak, jak se píše v předmluvě k ní: „*Papeži jde o nový společenský řád, který předpokládá mravní obnovu člověka. [...] účelem encykliky není vědecká analýza společnosti, ale obnova a znovunastolení společenského řádu v duchu evangelia.*“¹²

1.2 Protestantké církve

Ani druhá větev západního křesťanství nezůstávala ve vztahu k okolnímu světu lhostejná. I v jejím rámci se objevovaly nejrůznější nápady a aktivity na zmírňování sociálně ekonomických křivd a obecného – nejen hmotného – úpadku slabších vrstev obyvatelstva. Na rozdíl od římských katolíků, kteří jsou obdařeni jedním světovým centrem, jenž vydává závazné pokyny jak jednat ve všech oblastech života, protestanti jsou roztrženi do stovek autonomních církví a hnutí, což do značné míry ztěžuje generalizaci a jednoznačné určení „protestantských“ reakcí na industrializaci. Abychom

¹¹ *Quadragesimo anno*. In: *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, Zvon, Praha 1996, str. 86.

¹² Předmluva k *Quadragesimo anno*. In: *Sociální encykliky (1891 – 1991)*, Zvon, Praha 1996, str. 60.

se však mohli posunout dále, je nutné smířit se s určitou mírou zjednodušení a – při uvědomění si všech rizik, které z generalizace vyplývají, a jichž jsme si vědomi – stanovit pevný bod, podle kterého se budeme v dalším výkladu orientovat. Onou dělicí čarou budou rozdíly mezi kalvinistickými a luterskými církvemi, jejichž odlišné teologické důrazy nás budou zajímat v té míře, v jaké přinášejí různé konsekvence v oblasti světské, přičemž my se podrobněji budeme věnovat pouze kalvinistickému směru.

Anglikánská církev

První protestantskou zemí, která se zabývala poměrem mezi křesťanstvím a sociální otázkou, byly Britské ostrovy. Není překvapivé, že snaha nějakým způsobem se s dopady industrializace vypořádat se objevuje nejdříve právě tam – v krajině, která se stala předobrazem Marxovy teorie vykořisťování. Nikde jinde v Evropě nebyly poměry v dělnictvu tak strašlivé a tak masové jako v Anglii.

Ze začátku devatenáctého století se chudoba průmyslových spodních lidových vrstev začala jevit již jako sociální problém pro celou společnost – rostla kriminalita mladých, rozmáhalo se násilí a morálka upadala. Církevní představitelé byli v této době pod vlivem nálad převládajících ve vzdělané společnosti a nabyli přesvědčení, že k vykořisťování těchto projevů chudoby snadno postačí „*změny ve vzdělání a morálních standardech chudých*.“¹³ Do poloviny století tak například anglikáni postavili kolem půl třetího tisíce nových kostelů a far, kde mělo dělnictvo najít útěchu, pomoc v nouzi i vzdělání. Žádná z těchto aktivit však nesměřovala proti hospodářskému systému jako takovému (ani verbálně), to do té doby nebylo na pořadu dne: „*Dělnická třída*

¹³ SCHWARZ, Hans: *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan Cambridge 2005, str. 148.

neočekávala od duchovních, kteří patřili k jiné společenské třídě, že budou zasahovat do politických záležitostí, a ani to nechtěla. [...] Neexistovala solidarita s chudými, byla pouze filantropie.“¹⁴

V polovině 19. století přichází **John M. F. Ludlow**, **F. D. Maurice** a **Charles Kingley** s novým termínem, který se po první nepříliš úspěšné fázi (1848–1854) natrvalo ukotví od roku 1877 ve slovníku mnoha církví: **křesťanský socialismus**. Křesťanský socialismus byl výrazem odporu proti slepotě církevních kruhů vůči sociálním problémům proletariátu. Jeho základem bylo přesvědčení, že jak pro socialisty, tak pro křesťany, je prvotní (či by alespoň měla být) spolupráce, nikoli soutěživost: „*Kdokoli tedy připouští, že princip spolupráce je silnější a pravdivější princip, než princip soutěživosti, má právo na tu čest nebo tu hanbu smět se nazývat socialistou.*“¹⁵ V první fázi křesťanského socialismu bylo hlavním úkolem především přestat ustupovat ateistickým socialistickým teoriím a přimět křesťany a církevní představitele, aby se zajímali o své bratry-dělníky. Pokud by tento obrat nenastal, hrozí církvím, že naprosto ztratí své pozice mezi těmi, kteří nejvíce odpovídají chudým z evangelií, tudíž že zcela propadnou ve své proklamované službě bližním a stanou exkluzivními kluby středních vrstev, co se po nedělích scházejí v kostele.

Cesty, které křesťanští socialisté k dosažení svých cílů volili, byly různé. Na počátku 50. let 19. století zakládali profesní sdružení, která žila dle zásad spolupráce, solidarity, sdílených zisků apod. Bohužel tento způsob se příliš neosvědčil a již o čtyři roky později tato sdružení zkrachovala pro nedostatečnou bratrskost svých členů. Na druhou stranu Maurice byl duchovním anglikánské High Church v Londýně a domníval

¹⁴ SCHWARZ, Hans: *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan Cambridge 2005, str. 149.

¹⁵ Otištěno v: MAURICE, F. D.: *Reconstructing Christian Ethics: Selected Writings*. ed.: WONDRA, Ellen, K., Louisville: Westminster John Knox, 1995, s. 196-197 (citováno H. Schwarzem: *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan Cambridge 2005, str. 151).

se, že nejlepší cestou, jak skloubit socialismus a křesťanství, je postupné prosazování ideálu království božího ve světě v církevní hierarchii, která by se posléze v tomto směru angažovala a sama iniciativně přicházela s nápady, jak křesťanského socialismu v praxi dosáhnout.¹⁶ Od roku 1877 se datuje druhá fáze křesťansko socialistického hnutí, která prokázala životaschopnost spíše Mauricovy církevní cesty, nikoli ovšem právě té skrze vysokou hierarchii. V té době totiž na scénu vstupují nová jména – nejprve **Stewart Headlam**, který se s Mauricem potkal během studií v Cambridge. Setkání na něj mělo nesmírný vliv, odešel do Londýna, kde ve farnosti St. Matthew založil cech (guild) stejného jména a pořádal večerní kurzy pro učitele a další. Členové (mnoho kněží, ba i biskupů) se zavazovali nejen navštěvovat ony přednášky a vyvíjet patřičnou sociální aktivitu ve svém okolí, ale i provádět rozsáhlou propagační činnost během církevních svátků apod. Guild of St. Matthew podporoval sociálně ekonomické reformy a stal se známým do ruda zbarveným centrem křesťanských socialistů. Tři hlavní témata byla centrem jeho snah: a) reforma a rozšíření veřejného sekulárního vzdělávání, b) reforma církve a c) jednotná daň.¹⁷ Do určité míry dítětem Guild of St. Matthew byla i Unie křesťanských socialistů (Christian Socialist Union, 1889), jejíž hlavní práce spočívala ve studiu sociálních a ekonomických problémů. Jakkoli nezamýšlela působit jako nátlaková skupina, byla výjimečně vlivná – její členstvo se nejen počítalo na tisíce, ale hlavně do ní patřili biskupové, univerzitní představitelé a další příslušníci vyšších tříd a elity – na přelomu let 1898/99 vyslala deputaci do parlamentu a významně ovlivnila legislativu zabývající se pracovními podmínkami v továrnách.¹⁸ Založení Christian Socialist Union, ale především fakt, že její činnosti se

¹⁶ MATMÜLLER, Markus: *Leonhard Ragaz und der religiöse Socialismus. Band I., II.* Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957, str. 21.

¹⁷ SCHWARZ, Hans: *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years.* William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan Cambridge 2005, str. 152.

¹⁸ SCHWARZ, Hans: *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years.* William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan Cambridge 2005, str. 153.

účastnili vysocí církevní představitelé, ukazuje jasně na tendenci církve přestat sociální a hospodářskou otázku pojmát jako něco mimo její kompetence: „*Dospěla k přesvědčení, že jest nutno, aby se chopila sociální práce zcela oficielně a nenechala ji jako osobní libůstku jednotlivým nadšencům duchovenským.*“¹⁹

Během prvních čtyř desetiletí 20. století se na křesťansko socialistickém nebi objevuje nová hvězda: pozdější (v letech 1942-1944) arcibiskup z Canterbury **William Temple**. Právě on vytyčil poukazování na ty poměry, kde křesťanské principy docházejí újmou, jako hlavní úkol církví. Vytyčování principů, nikoli samotnou představu světového řádu! Temple byl přesvědčen, že církev může pouze ukazovat cesty k nápravě – k uspořádání, které může být lepší, než to stávající, ale nikdy nemůže být (kvůli existenci hříchu) bezchybné – že je ale na jednotlivcích, aby se podle toho zařídili. Těžiště jeho činnosti tedy logicky spočívalo v organizování osvětových konferencí, které se nesly v duchu tří principů křesťanského sociálního řádu: svobody, bratrství a služby.²⁰ V roce 1924 zorganizoval v Birminghamu velkou ekumenickou Conference on Christian Politics, Economics, and Citizenship (COPEC), na niž přijelo na 1500 delegátů (z toho 80 z jiných zemí = šesti evropských a Číny a Japonska) všech denominací kromě římských katolíků, kteří účast odřekli několik týdnů před konferencí. Ve dvanácti výborech se projednaly všechny aspekty společenského života, jeho nedostatky, a přijala se doporučení, jak se s nimi vypořádat, na což reagovaly hlavně farnosti a kněžstvo, které se je pokoušely převádět do praxe. Jakkoli COPEC své působení o dva roky později skončila, výstupy z birminghamské konference byly dále užívány při jiných příležitostech, např. na nábožensko-socialistické Konferenci o životě a díle ve Stockholmu 1925.

¹⁹ BEDNÁŘ, František: *Snahy o řešení sociální otázky v novodobém protestantismu*. Kalich, Praha 1923, str. 39.

²⁰ TEMPLE, William: *Christianity and Social Order*. SPCK, London 1976, str. 77 (citováno SCHWARZEM, H.: *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan Cambridge 2005, str. 155).

V této kapitole jsem nastínila v kostce jak sociální nauku církve římsko-katolické, tak církve reformačního směru, za jejíhož hlavního zástupce jsem zvolila anglikánskou denominaci. Cílem bylo zjistit, zda se v reformaci vzniklé teologické rozdíly mezi nimi (např. v pojetí světa, řádu, autority) nějakým způsobem (a jakým) projeví i na jejich přístupu k politické realitě, uspořádání, politickým stranám a zejména pak to, jak se vztahují k socialismu. Došla jsem k závěru, že určujícím faktorem ovlivňujícím další kroky, je přístup celkový přístup ke světu. Římsko-katolická církev pracuje s představou řádu daného Bohem, který nesmí být v jádru zpochybňován, protože tím by byla zpochybněna práce samotného Stvořitele. Její počáteční reakcí na všechny moderní ideje proto bylo zatuhnutí a tvrdošíjné bránění stávajícího. Od vydání encykliky *Rerum novarum* se však karta obrací – římská církev vstupuje aktivně do sociálně-hospodářsko-politických poměrů, přizpůsobuje se dané situaci a podle platných pravidel se jí snaží přetvářet k obrazu svému. Okružní list dává podnět k zakládání politických stran, aby stanovisko katolicismu mělo odpovídající zastoupení ve společnosti, zavrhuje socialismus, vytváří vlastní sociální nauku, jíž by se měli řídit všichni katolíci.

Naproti tomu kalvinistické protestantství, jak je v této práci reprezentováno anglikánskou církví, volí jiný přístup. Když říká, že svět a člověk v něm existují jen proto, aby byl Bůh oslaven, otvírá se větší prostor pro změnu, která cíli poslouží lépe. V Anglii jsme tak byli svědky mnohého sebekritického sypání si popele na hlavu ze strany představitelů církve za to, že svou nečinností a pouhým přihlížením způsobila utrpení mnohých. S o to větší vehemencí se anglikáni pokoušejí získat znovu důvěru veřejnosti a vystupovat jako ochránci slabých a dosud ze všech stran opomíjených. Přicházejí s konceptem křesťanského socialismu, tj. na Zjevení založené odpovědnosti za svět, kde sociální angažovanost je dle nich jen výrazem skutečné víry v Krista, který

jediný umí změnit od základů smýšlení a srdce člověka. Křesťan dle nich bytostně musí být vnitřně puzen k sociální práci a orientaci, je to dle nich hlavní světský výraz víry v něj. Co se ovšem politické reality týká, nesnaží se o zakládání vlastních politických stran. Domnívají se, že vhodnějším způsobem je přesvědčovat veřejnost tom, že pokud jsou kdekoli a v jakékoliv funkci křesťané, musí se to na jejich práci projevit. Pro badatele je tak jejich činnost mnohem méně zřetelná a těžko měřitelná.

2. Švýcarský náboženský socialismus

Za oficiální vznik nábožensko-sociálního hnutí je považována Pädagogisch-sozialen Konferenz (říjen roku 1906), na níž se sešli budoucí hlavní představitelé náboženského socialismu: učitel Dr. J. G. Hagmann, faráři Bader, Tischhauser, Liechtenhan, Pfister a Köhler. Hlavními řečníky této konference o sociálních otázkách a vztahu církve k nim byli Leonhard Ragaz a Hermann Kutter. Hmatatelným výsledkem setkání bylo rozhodnutí o založení časopisu pro náboženskou práci *Neue Wege*, které „nebyly v tomto čase orgánem nového církevního směru nebo určité teologické či sociálně-politické doktríny, nýbrž se zde scházeli ti, kteří hledali cosi nového, a byli dojati otázkami a problematikou přítomné doby.“²¹ Již rané konference náboženských socialistů ukazovaly, že existuje mezi zúčastněnými trojí přístup k sociální problematice – 1) jedni chtěli, aby faráři vstupovali do sociálně demokratických stran, 2) druhí se chtěli pouze starat o sociální otázku jako křesťansky smýšlející jedinci, 3) třetí očekávali, že náboženské hnutí přinese nový typ socialismu. Po čtyřech letech spolupráce, v roce 1910, nakonec dospěli k tomuto stanovisku: „*Nechceme stavět proti socialismu vlastní hnutí, ani vlastní křesťansko sociální stranu. Přejímáme prostě a jednoduše program socialismu a spojujeme ho s naším náboženským myšlením [...]* chceme pomoci jejich práci (socialistů – pozn. P. T.) dosáhnout nejvyššího historického mezníku (*Geschichtspunkt*) a dát jí hlubší kořeny, podporovat jejich mysl, občas je varovat a napomínat.“²²

Předválečná aktivita hnutí nábožensko-sociálního spočívala v osvětové činnosti jednotlivých farářů v jejich okolí, v pořádání konferencí s tématy jako: Sozialismus und Religion, Prophetische und kirchliche Religion im Verhältnis zur sozialen Bewegung,

²¹ LINDT, Andreas. *Leonhard Ragaz*. Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957, str. 77.

²² RAGAZ, Leonhard. Was wir wollen. *Neue Wege*. 1910, ročník 4, č. 8, str. 248.

Stellung des Pfarrers zu sozialen Fragen, Unser Socialismus, Christliche Liebestätigkeit und soziale Arbeit, Religiöser Sozialismus und Kirche apod., a ve snaze o internacionalizaci tohoto hnutí. Vrhout světlo na zásady náboženského socialismu pomůže analýza životů a děl jeho nejvýznamnějších reprezentantů – Švýcarů Hermanna Kuttera a Leonharda Ragaze a dále Johna Macmurrye a Hendrika de Mana – přičemž zvláště nosným způsobem výkladu se zdá být hledání napětí a rozdílů mezi nimi, převážně ve vztahu k marxismu, sociální demokracii a úloze křesťanů ve veřejném životě.

2.1 Hermann Kutter (1863 – 1931)

Narodil se 12. září 1863 v Bernu pietisticky zbožným rodičům Wilhelmu Rudolfovi Kutterovi a Marii Albertině Königové. Ovlivněn rodinnou atmosférou, studoval evangelickou teologii v Basileji, Bernu a Berlíně, aby posléze nastoupil dráhu faráře nejprve ve Vinelz, posléze v Zürichu. V prvních letech své farářské kariéry vykonával v poklidu a pilně povolání, které si zvolil, nicméně později se stává výrazným kritikem církve, církevnictví a liberální teologie, stejně jako liberalismu i sociální demokracie. J. L. Hromádka v předmluvě ke Kutterově knize *Kde jest bůh?* o této fázi jeho života píše: „*Tento opravdu věřící křesťan měl otevřený pohled pro všechny odbojné zjevy, které kriticky odhalovaly nepravdu, sobectví a bezpráví ve společnosti a bez bázně ukazovaly na otevřené rány v církvi i veřejném životě.*“²³ V roce 1889 se v Bad Bollu setkává s Christophem Blumhardtem, který svou ekumenickou otevřeností, důrazem na sílu víry v Krista a především svou aktivitou na politickém poli, kterou vyjadřoval přesvědčení, že socialismus je výrazem vůle Boží, měl na Kutterovo smýšlení rozhodující vliv. Jeho životním tématem se od té doby stává zvěstování živého

²³ HROMÁDKA, J. L.: Předmluva ke knize *Kde jest Bůh?*, str. XI. In: KUTTER, Herman: *Kde jest Bůh?*. Jan Laichter, Praha 1929.

Krista, který od základů mění celý lidský život. Přestože evangelium neztotožňoval se socialismem a do sociální demokracie nikdy nevstoupil (na rozdíl např. od Blumhardta a Ragaze), viděl – přese všechny výhrady k ní – její úlohu v tom, že upomíná křesťanstvo na to, na co už zapomnělo – na neutěšenou sociální otázku a nutnost jejího radikálního řešení. Socialismus je mu jedním z výrazů bezprostředního života. V této době píše Kutter spisy *Sie müssen! Ein offenes Wort an die christliche Gessellschaft* (1903), *Wir Pfarrer* (1907), *Die Revolution des Christentums* (1908) a další. Stává se spolu s Ragazem jedním ze zakladatelů a nejvýraznějších představitelů nového myšlenkového směru – **náboženského socialismu** (Religiöser Sozialismus). O roku 1925 byl ve výslužbě, o rok později vyšla kniha *Wo ist Gott?* (český překlad Josef Jeschke a Rudolf Říčan 1929).

Sie müssen!

Imperativ se týká sociální demokracie, protože jedině ta „s nadšením a zápallem budí smysl pro to, co měli zvěstovat a konat křesťané.“²⁴ Autor odmítá výčitky ostatních, kteří mají sociálním demokratům za zlé, že vnesli do reality ateismus, třídní boj a historický materialismus. Oni tak musejí činit, říká. Kdo jiný by to za ně udělal? Křesťané bohužel nikoli. Alespoň někdo se našel, kdo s plnou rozhodností a vášní tvrdí, že „mamona je úhlavním nepřítelem lidstva.“²⁵ Kutter si na paškál bere jednotlivé výhrady křesťanstva proti sociální demokracii a ukazuje, že se paradoxně – jako bumerang – obracejí nazpět, proti církvi. Jestliže sociální demokracie popírá jsoucnost Boží, kritik říká, že naopak vystupuje jako bibliční proroci hájící zájmy pravého živého

²⁴ HROMÁDKA, J. L.: Předmluva ke knize *Kde jest Bůh?*, str. XVI. In: KUTTER, Herman: *Kde jest Bůh?*. Jan Laichter, Praha 1929.

²⁵ HROMÁDKA, J. L.: Předmluva ke knize *Kde jest Bůh?*, str. XVII. In: KUTTER, Herman: *Kde jest Bůh?*. Jan Laichter, Praha 1929.

Boha proti zlořádům²⁶, zatímco mrtvý Bůh církví již nikomu neimponuje²⁷. Za vinu je sociálním demokratům kladeno, že podkopávají a ničí křesťanskou pravdu, ale to církev udělala z Ježíšova absolutního nároku na celý svět neškodné vnitřní přesvědčení, které neaspiruje na změnu a nesnaží se o království Boží na zemi: „*Každé náboženství, které se v učení a obřadech staví mezi člověka a Boha, podléhá zkáze.*“²⁸ Chybou sociální demokracie údajně je, že je stranou revoluční, ale podstatou Nového zákona je revoluce, „*vždyť Bůh je revolucionář, převratník*“²⁹, to církev se stala zpátečnickou. Sociální demokracie neuznává hřích, zato energicky bojuje proti zlu (hříchu) ve světě, „*probouzí nové prameny žití*“³⁰, zatímco církev se spokojila s tím, že hřích ke světu patří, a tím jej ospravedlnila. Na námitku, že socialismus je příliš materialistický, odpovídá Kutter, že církev zdánlivě z duchovního hlediska materií pohrdá, v čemž se projevuje její inspirace platonickou idealistickou filozofií, přitom se ale tím hlouběji zaplétá do závislosti na ní³¹ – právě proto, že jí pokrytecky navenek opovrhuje. Kutter zdůrazňuje, že nelze činit dualitu mezi duchem a materií, odporuje to křesťanství samotnému: „*živý Bůh a hmota: to jsou dvě skutečnosti, které se sjednocují v člověku v záračnou harmonii, která ho především odlišuje od ostatního stvoření.*“³² Sociální demokracie popírá absolutnost práva a morálky – autor naproti tomu říká, že naopak nahrazuje zdánlivou měšťáckou morálku skutečnou mravností spojenou se spravedlností. Internacionalismus sociální demokracie byl v devatenáctém století těž solí v očích mnohých národně smýšlejících, pro faráře Kuttera je však právě úsilí o nenárodnost, respektive o skutečně univerzální bratrství lidí, naplněním Kristových slov, že celý svět má být jeho panstvím, a tudíž

²⁶ LINDT, Andreas: *Leonhard Ragaz*. Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957, str. 236.

²⁷ HROMÁDKA, J. L.: Předmluva ke knize *Kde jest Bůh?*, str. XVII. In: KUTTER, Herman: *Kde jest Bůh?*. Jan Laichter, Praha 1929.

²⁸ KUTTER, Hermann: *Sie müssen!*. Eugen Diederichs Verlag, Jena 1910, str. 39.

²⁹ HROMÁDKA, J. L.: Předmluva ke knize *Kde jest Bůh?*, str. XVIII. In: KUTTER, Herman: *Kde jest Bůh?*. Jan Laichter, Praha 1929.

³⁰ KUTTER, Hermann: *Sie müssen!*. Eugen Diederichs Verlag, Jena 1910, str. 109.

³¹ LINDT, Andreas: *Leonhard Ragaz*. Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957, str. 236.

³² KUTTER, Hermann: *Sie müssen!*. Eugen Diederichs Verlag, Jena 1910, str. 125.

ztělesněním křesťanské naděje na mír. „*Nutné je ve světle živého Boha pozorovat, oči usilují, za co bojují. Ano, je to tak: Boží zaslíbení se naplňují v sociální demokracii: Oni musejí!*“³³

Kde jest Bůh?

„*Ježíš v nás nežije: nežije v nás tak, aby pocítil jeho sílu všechen ten bídný svět.*“³⁴

Leitmotivem knihy s poněkud hořkým názvem – vezmeme-li v potaz, že její autor je bývalý farář – je zoufalá snaha vyburcovat čtenáře, aby skrze rozpoznání bídnosti soudobého způsobu žití zakusil otřes, který by jej přiměl k návratu k bezprostřednímu životu. Bezprostřední bytí (v Kristu), to je hlavní Kutterův požadavek nejen směrem ke křesťanům. Je nutno chápat křesťanskou bezprostřednost jako stav, kdy je zrušena představa dvou ohnisek Bůh – Člověk; namísto nich má Bůh znovu zaujmout místo ve středu kruhu, přičemž okolo existuje vše ostatní: „*Jemu sloužiti neznamená býti vytržen do nadvědomí, [...] žítí v tichém míru srdce, ale vzítí vážně jeho prostá ustanovení a uplatňovati je v okolí.*“³⁵ Liberální teologie se vši svou abstrakcí, odtažitostí a intelektualismem, je příčinou toho, že křesťané, nanejvýš protestantští, přestávají být hybnou silou dění: „*Hyneme svým subjektivismem. [...] Máme svá stanoviska, svá přesvědčení, své systémy víry, své strany a směry, své náboženství, svou vědu. Bůh jest nám pouhým prvkem kultury a vzdělanosti.*“³⁶ Problémem křesťanů je, že více reflektují, snaží se nedokonalým rozumem poznávat, místo toho, aby skutečně žili. Spokojují se s přítomným stavem, jde jim pouze o jejich

³³ KUTTER, Hermann: *Sie müssen!*. Eugen Diederichs Verlag, Jena 1910, str. 204.

³⁴ KUTTER, Hermann: *Kde jest Bůh?*. Jan Laichter, Praha 1929, str. 37.

³⁵ KUTTER, Hermann: *Kde jest Bůh?*. Jan Laichter, Praha 1929, str. 66.

³⁶ KUTTER, Hermann: *Kde jest Bůh?*. Jan Laichter, Praha 1929, str. 23.

vlastní blaho a spásu, nejednají podle příkazů toho, kterého ústy vyznávají jako svého Pána, protože již nejsou revoluční:

„Býti protestantem znamená protestovat ve světě pro Boha. Nejde o lidské spasení, nýbrž království Boží. Tento obsah ztratil se nám skoro úplně. [...] Bůh jest jí (tj. církvi – pozn. P. T.) prostředkem, ne cílem. Chceme s ním býti spaseni; nechceme býti Božími lidmi. To je ta smrtelná slabost protestantismu. Pouze církví, jako katolictví, nemůže býti – k tomu okusil příliš pravdy evangelia; prorockým a apoštolským nechce však také býti – a tak umírá svou polovičatostí.“³⁷

Kutter se snaží působit jako jaksi opravdovější protestant, člověk hodný toho označení, takový, který stále protestuje proti přítomnosti, protože to je podle něj smysl protestantství. Snaží se vzkřísit středověkou reformaci s jejím odmítáním organizovanosti a zároveň vyprázdněnosti křesťanských obřadů. Chce, aby křesťané znovu žili evangelium, nikoli o něm pouze mluvili a kázali ostatním. Proto tolik sympatizuje se sociálně demokratickým hnutím, které je mu mementem nečinnosti a uvadlosti církví:

„Dnes hledíme si svého v církvi a ve všelijakých spolcích, v sociální práci a dobročinných ústavech; [...] činíme mnoho dobrého vedle mnoha zlého a zvráceného – ale jedno se nám vymklo [...] nejsme zde na světě k vůli Bohu, nebéřeme na sebe kříže, [...] příliš málo se staráme o bídu lidského hříchu, kterou Ježíš na sebe vzal; odsuzujeme svět kolem sebe, nemilujeme ho.“³⁸

V přítomnosti pouze sociálně demokratické hnutí činí to, o čem křesťané jen mluví – snaží se přebudovat stávající řády ve jménu skutečného bratrství mezi lidmi: *„V boji o pravou důstojnost člověka vidí Kutter nejhlubší žádost Marxovu a*

³⁷ KUTTER, Hermann: *Kde jest Bůh?*. Jan Laichter, Praha 1929, str. 6-7.

³⁸ KUTTER, Hermann: *Kde jest Bůh?*. Jan Laichter, Praha 1929, str. 35-36.

Engelsovu.“³⁹ Marxistické verbální výpady proti „buržoaznímu“ křesťanství, které pouze zakrývá pravou bídu proletariátu, jsou podle něj oprávněné. Sociální emancipace, o niž marxismus usiluje, je dobrým krokem na cestě k Bohu živému – tomu, který vskutku přetváří svět, a kterého křesťané ztratili, přenechali jej socialistům. Je smutné, že na jejich činnosti se projevuje bezprostřední život, že oni se stali nástroji Božími, ačkoli to by mělo být výsadou křesťanských věřících.

Hermann Kuttera a jeho dílo – vášnivou kritiku církví a naléhání na znovunalezení Ducha Kristova křesťany – nelze interpretovat bez zdůraznění skutečnosti, která pro něj měla naprosto zásadní význam, a která byla zatím pouze naznačena. Klíčem k pochopení jeho postojů ke světu je právě ono setkání s Christphem Blumhardtem. Krátká odbočka k němu a jeho otci proto nemůže být nadbytečná. **Johann Christoph Blumhardt** a jeho syn **Christoph**, s nímž měl Kutter tu čest se seznámit v jeho působišti, byli nekonformní faráři, které bychom dnes patrně zařadili mezi tzv. „charismatiky“, tj. křesťany, kteří vzýváním Ducha Svatého a modlitbami ve víře v Boží milost domněle či skutečně například uzdravují, „mluví v jazycích“ apod. Blumhardt starší byl farářem v Möttlingen u Calwu. Na počátku 40. let 19. století pojal pastorační dívky postižené psychicko-fyzickými chorobnými stavy jako zápas mezi démony a Kristem, který jediný jí mohl dle Blumhardta pomoci, a dívka se skutečně uzdravila⁴⁰. „*Uzdravení Gottliebin Dittusové, po němž následovala řada nápadných událostí tohoto druhu, bylo pro faráře i sbor znamením ve smyslu synoptických evangelií.*“⁴¹ Möttlingenský sbor se stal vyhledávaným poutním místem, farář tyto události interpretuje jako svého druhu „zálohu“ milosti, předzvěst budoucího

³⁹ LINDT, Andreas: *Leonhard Ragaz*. Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957, str. 234.

⁴⁰ Není tématem této práce, zda tomu tak bylo či nikoli. Nám jde primárně o to, jak toto prostředí ovlivnilo H. Kuttera.

⁴¹ BARTH, Karl: *Protestantská teologie v XIX. století*. Kalich, Praha 1986, str. 644.

království Božího, které již nemohlo být daleko⁴². Po přestěhování do Bad Bollu pracuje v těchto intencích tedy Blumhardt starší na přípravách na přicházející dobu milosti – věnuje se sociální práci a pořádá přednášková turné. Důrazy jeho teologie, lze-li ji tak vůbec nazývat, protože on sám se jakékoli systematizaci svých postojů a náhledů bránil, spočívají ve víře v stále působícího Krista, v naději, v zaslíbení Ježíšova druhého příchodu, který ovšem nemá být očekáván trpně, ale naopak aktivně. Od lidí vyžaduje spoluúčast na boji o Boží království, odtud čerpá i jeho syn svůj zápal pro sociální demokracii. Blumhardt syn stejně jako jeho otec věří v sílu Vykupitele přetvářet svět – v sociálním hnutí, které usiluje o mír, spravedlnost a svobodu, vidí snahu Boha o proniknutí do světa – požadavky budoucí sociální spravedlnosti proto pokládá za příznaky nadcházejícího království Božího.⁴³

Hermann Kutter byl atmosférou, která panovala okolo obou Blumhardtů a jejich sborů, naprosto uchvácen. Po návratu z Bad Bollu ve své pastorači přestal s pietistickou vniterností a orientoval se již zcela na zdůrazňování síly živého Boha⁴⁴. Od přestěhování do Zürichu, kde byl konfrontován jak s měšťany, tak s proletáři i ve své kongregaci, se věnoval zkoumání sociální otázky a dospěl k přesvědčení, že vítězící Kristus, v nějž hluboce věřil, se nadále nezjevuje v zkostnatělých církevních strukturách, které jsou spokojeny samy se sebou, ale že je to revoluční socialismus, který jeho duchem oplývá a má sílu změnit svět. Socialisté, ať chtějí, či nechtějí, jsou podle něho živými nástroji Božími, vyjadřují svým životem bezprostřední, aktivní, tvořivé bytí, a jako takoví jsou soudci křesťanstva. *Spis Sie müssen!*, který v této době napíše, není ani tolik obranou sociální demokracie, jako pamfletem proti křesťanským

⁴² Jako perličku uvádím, že podle celkem věrohodných pramenů Blumhardt očekával příchod Božího království ještě za svého života. U jeho domu byl údajně po léta připraven kočár, „aby bylo možno případně ihned nastoupit cestu do Svaté země vsříc přicházejícímu Kristu.“ In: BARTH, Karl: *Protestantská teologie v XIX. století*. Kalich, Praha 1986, str. 646.

⁴³ LINDT, Andreas: *Leonhard Ragaz*. Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957, str. 231-232.

⁴⁴ SCHWARZ, Hans: *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan Cambridge 2005, str. 169.

církvím, s hrotem zejména namířeným proti protestantským denominacím. „*«Sie müssen»* vyrazilo cestu nábožensko-sociálnímu hnutí a dalo mu směr.“⁴⁵

Z děl Musejí! a Kde jest Bůh? je dostatečně zřejmé, že Kuttera lze přiřadit k onomu proudu uvnitř náboženských socialistů, který zastává pasivní stanovisko ohledně vstupu do veřejného života (jeho teze se neobracejí k dělníkům, aby je evangelizovaly) a svůj úkol vidí hlavně v kritice stávajících poměrů, v napomínání věřících v naději, že výzvy ohledně náboženského obrození padnou na úrodnou půdu. Příznakem tohoto směru je nesystematičnost ve smyslu rezignace na úsilí předestřít pozitivní cíle a prostředky, jak jich dosáhnout (to bylo později jedním z důvodů rozporů mezi Kutterem a Ragazem). Kutter vybírá z reality jevy zlé, aby za jejich příčinu následně označil křesťanské církve s jejich teologií, které uzavřely Krista do kategorií jako mýtus a historismus, a rozdělily jeho dílo na nároky obrazné a nároky doslovné, čímž zapříčinily nečinnost křesťanů (zvláště organizovaných) ve světě plném bídy, ve světě, kde masy proletariátu jsou jediným místem, kde se zjevuje živý Bůh.⁴⁶ Ani program sociální demokracie ale není tím, co by bývalý farář bezvýhradně podporoval – sdílí s ní kritický postoj k oficiálnímu strukturovanému křesťanství, které podle něj už jede pouze ze setrvačnosti ve stávajících kolejích vyprázdněných svátostí a obřadů a skutečná metanoia uvěřivšího člověka je vnímána jako dokonce ohrožující (viz jedinci Blumhardtova typu považováni za blouznivce). Ale že by socialistický program měl další hodnotu, vedle své revolučnosti a zájmu o ty nejslabší členy společnosti, to nikoli. Ani sociální demokraté totiž nevyjadřují v plnosti bezprostřední život, jakkoli jsou mu blíže, než kdokoli jiný, nejsou totiž centrováni okolo Krista. Zůstává tak otázkou, zda by náboženský socialismus nemohl nabýt většího vlivu, pokud by využil „*účinek jeho*

⁴⁵ LINDT, Andreas: *Leonhard Ragaz*. Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957, str. 233

⁴⁶ SCHWARZ, Hans: *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan Cambridge 2005, str. 169.

(Kutterovy – pozn. P. T.) *mocné osobnosti, mohutné vážnosti, se kterou – v básnické, vzletné, strhující dikci – odkazoval k živému Bohu, k Bohu samotnému,*“⁴⁷ k silné evangelizaci dělnictva místo plané sebekritiky. Revolučnost požadovaná tímto teologem mohla mít dosah politický, pokud by je sociální demokraté brali jako legitimizaci svého úsilí ze strany křesťanů, či pokud by křesťané na základě jeho výzev konali politickou (ba revoluční) činnost, ani k jednomu však v masovém měřítku nedošlo.

2.2 Leonhard Ragaz (1868 – 1945)

V zapadlé protestantské německy mluvící vísce Tamins (kanton Graubünden) ve Švýcarsku se 28. června 1868 narodil do nepříliš religiózní selské rodiny Leonhard Ragaz. Kolkolem nebyl žádný průmysl, vesnice žila komunitním způsobem života, který se vyznačoval společným vlastnictvím pastvin a rozvinutým družstevnictvím. Ragazův otec Bartoloměj byl politicky velmi činný a obratný a výrazně se podílel na samosprávě obce. Na základě této zkušenosti z dětství stavěl Leonhard Ragaz své pozdější náhledy na hospodářské uspořádání společnosti.⁴⁸ Vnějšími důvody kariérního zajištění byl – jak bylo v 19. století obvyklé – nadaný syn určen k farářské dráze. Studoval teologii na univerzitě v Basileji, Jeně a Berlíně, přičemž se nad rámec přednášek věnoval filozofii, a to hlavně Hegelovi (byl uchvácen jeho dialektikou), Kantovi, Kiekegaardovi atd. Stav se farářem v Churu, vyprofiloval se jako myslitel sociálně etické problematiky, z čehož se stalo téma jeho života. Zde mimo jiné recenzoval pro časopis *Protestantenblatt* knihu O. Holtzmanna - *Jesus Christus und das*

⁴⁷ LINDT, Andreas: *Leonhard Ragaz*. Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957, str. 238.

⁴⁸ Srov.: „*Je patrné a Ragazem také dosvědčené, že celé jeho další politické myšlení bylo výrazně ovlivněno ranými zážitky venkovské pospolitosti, v níž vyrostl. Tato pospolitost se svým společným vlastnictvím a starobyklým uspořádáním družstevnického života a práce je kořenem družstevnického socialismu, který později zastával.*“ In: LINDT, Andreas: *Leonhard Ragaz*. Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957, str. 14.

Gemeinschaftsleben der Menschen, která na něj velmi zapůsobila. V recenzi napsal, že jasně vyjevila, že socialismus je syn protestantství, neboť je zcela v souladu s protestantským oceňováním práce. A dále: „*Pisatel se nebojí konsekventně ztotožnit socialismus a křesťanství. [...] Navíc žádá, aby se socialismus stal základním náhledem křesťanstva na svět. Křesťanstvo se pouze musí rozpomenout na svou pravou podstatu.*“⁴⁹ Praktický vstup do jeho sociálně reformní práce se nesl ve znamení boje proti alkoholismu, který pokládal za velký sociální problém. V roce 1903 se náhodou ocitl u velké stávky basilejských zedníků. Jeho následné nedělní kázání o dvou největších přikázáních (miluj Boha z celé duše a miluj bližního svého jako sebe samého) s důrazem na bližního, vyvolala velký ohlas. Vyhlásil v ní sociální otázku jako otázku Boží, a tudíž jako úkol křesťanů. Po založení společnosti nábožensko sociální se věnoval zvláště její internacionalizaci. Do první světové války podnikl četné cesty po světě a vytvořil si hustou síť „spřízněných duší“. Navazoval styky ve Francii, Anglii – zde jej zaujal anglikánský křesťanský socialismus, měl ale i kontakty se svobodnými církvemi, Labour Party, v Německu se stýkal se Stoeckerem a Naumannem – představiteli Evangelického-sociálního kongresu. Na svých cestách neopominul ani Nový svět, kterým byl nadšen. Na USA jej uchvátilo, že neznají státní či zemskou církev, a přesto je tamní religiozita, navzdory své laickosti, mnohem vyšší než v Evropě. Osobní náboženství pro Spojené státy typické, jeho svobodomyslnost a jaksi lepší spravování dědictví protestantství (podle jeho názoru), jak jej na svět přivedli Luther, Zwingli a Kalvín, se mu zdálo ideálním pro jeho koncepci sociálně ohleduplného jednání podmíněného právě jednotlivcovou zbožností. Tento zážitek v něm vzbudil přesvědčení o nutnosti nové reformace, která se mu od té doby stala heslem. Dalším důvodem, proč věřil, že právě tam se může náboženský socialismus

⁴⁹ LINDT, Andreas: *Leonhard Ragaz*. Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957, str. 32.

nejsnáze uchytit, spočíval v hospodářské rozvinutosti USA. Pokročilý kapitalismus a způsob vlastnictví amerických firem, pro které je typické spoluvlastnictví více lidí (název firmy & company), se mu zdál nejvhodnějším předstupněm (který nadto může být již brzy překonán) pro družstevní socialismus, jenž prosazoval.

Rok před vypuknutím první světové války vstoupil Ragaz do sociální demokracie, aby se tam své zásady a zkušenosti ze světa pokusil uplatnit v praxi. Velká válka pro něj představovala obrovské zklamání, hlavně v tom smyslu, že ani socialisté, v jejichž internacionálnost věřil, se nevyhnuli nacionalistickému běsnění a zapojili se do bojů. Pro Ragaze byla válka strašlivým Božím soudem nad takto uspořádaným světem a křesťanstvím – Boží království pro něj od té doby není už jen záležitostí hospodářského uspořádání, ale je určeno i záporným postojem k násilí.⁵⁰ Toto poznání jej vedlo k ještě intenzivnější osvětové činnosti, aby se podobná hrůza nemohla opakovat, ale mimo jiné také k přesvědčení, že pomalým vývojem cíle (království Božího) dosáhnout nelze, a že je třeba svět s jeho násilím překonat revolučně pojatou vírou v Krista.⁵¹ Krokem, kterým chtěl dokázat svou vůli věnovat se pouze práci v nábožensko-sociálním hnutí, a který považoval za velkou osobní oběť, bylo vzdání se profesury systematické a praktické teologie v roce 1921: „*Od té doby dostával pouze skromný plat redaktora za vydávání » Neue Wege « a žil v prostých poměrech v dělnické čtvrti, kde se pokoušel na družstevním základě provozovat nábožensko-socialistickou osvětu.*”⁵² V roce 1925 uspořádal a vedl Konferenci o životě a díle ve Stockholmu, stal se předsedou Mezinárodního sociálně církevního ústavu v Ženevě. Od počátku 30. let organizoval schůzky náboženských socialistů upozorňujících na nebezpečí německého

⁵⁰ Ani teologům se na stránkách Neue Wege nevyhnul spor o to, zda tato válka přeci jen netříbí nějaké lidské vlastnosti, které by se bez ní nebyly projevily. Například teolog Martin Rade vytvářel válečnou teologii, v níž tvrdil, že s válkou zažívá národ Boha, podobný postoj měl Emil Brunner a také Kutter se přikláněl k tomu, že německé vítězství umožní budování lepšího řádu. Proti této teologii se zvláště důrazně postavil právě Ragaz a ještě Karl Barth.

⁵¹ Srov. LINDT, Andreas: *Leonhard Ragaz*. Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957, str. 85.

⁵² Dostupné z WWW: <http://www.bautz.de/bbkl/r/ragaz_1.shtml>, 18. 2. 2008.

nacionálsocialismu. Rostoucí nacionalizace a požadavky na ozbrojení se nevyhnula ani švýcarské sociální demokracii, na protest proti těmto neblahým projevům v ní ji Ragaz v roce 1935 opouští. Umírá na Mikuláše 1945 v Zürichu.

Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart

První významná Ragazova kniha je vlastně přednáškou, kterou uvedl zmíněnou pedagogicko-sociální konferenci (1906), již předcházela založení časopisu náboženských socialistů. Stala se jakýmsi programovým prohlášením této skupiny, její teze jsou pro náboženský socialismus charakteristické. Stěžejním bodem, okolo kterého se vše otáčí, je vnímání přítomné doby jako chvíle, kdy nastává přelom. V teologické rovině je toto vyjádřeno výrazem *kairos*, jenž označuje okamžik, kdy se naprosto mění vnímání situace, dochází ke zlomu v čase, jenž označuje nový počátek všeho. Podle Ragaze nastala chvíle, kdy je třeba se postavit čelem všem problémům moderní doby, a snažit se je nejen nově promyslet, ale především zjednat jejich nápravu. Na úvodních stránkách knihy předznamenává, že zde neběží pouze o záležitost zbídačování proletariátu, ale že ve společnosti trpí vlastně všichni. Upozorňuje na potíže, které přináší protiklad města a venkova jako centra a periférie, na opomíjení žen a nedoceňování jejich role ve společnosti, na nutnost reagovat na sociální patologie – alkoholismus, prostituci, znehodnocení manželství, upozorňuje na úpadek kultury, nedostatek smyslu pro duchovní hodnoty apod. Všechny tyto negativní jevy jsou důsledkem liberálně kapitalistické percepce světa, která vše převádí do kategorií směnného obchodu, v nichž se měří užitečnost pouze tržní hodnotou a vidinou zisku. Ragaz toto nazval „náboženským kapitalismem“ (v tom smyslu, že je takový systém pokládán za neměnný, což je atribut pouze božský), a vinu přičítal mimo jiné Lutherovu

učení, které přineslo bezvýhradné respektování stávajících poměrů jako nezměnitelné danosti, jejíž změna by byla neposlušností vůči Bohu. Tyto poměry – kapitalismus v hospodářství a liberalismus v politice a společnosti – zrodily svou vlastní opozici, nechtěné a obávané dítě: socialismus.⁵³

Socialismus je Ragazovi v první řadě humanitou vyjádřenou v hospodářských termínech. Jako farář vysoce oceňuje hodnoty bratrství a spravedlnosti, které socialismus hlásá. Jsou mu moderním připodobněním jeho vlastních tezí z basilejského kázání o dvou největších přikázáních, přičemž evangelium sice nepodává konkrétní návrhy na řešení, poskytuje nicméně jasné a nezpochybnitelné principy mravnosti a způsobů jednání: *„Jako filozofický princip je zdůrazněním práva a povinnosti společnosti proti individualismu, a jako hospodářský důsledek je uspořádáním, které výrobu a spotřebu zboží činí z věci pro sebe věcí pro společnost.“*⁵⁴ Vůbec má Ragaz v oblibě do detailů ztotožňovat socialismus a evangelium: socialismus také má své Písmo – Komunistický manifest, své teology – Marxe a Engelse a svého apoštola – Lassala. A také má své rozhodné odpůrce, na jejichž výhrady, že socialismus ústí v anarchii, že přináší násilí, třídní boj, a že je příliš materialistický a protináboženský, autor (vskutku apologeticky) namítá: *„V principu ale socialismus nemá s materialismem a náboženskou nesnášenlivostí nic společného. Toto přejal jako dědic liberalismu.“*⁵⁵

Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart se snaží interpretovat socialismus jako směr, který nevědomky představuje ve světské a politické podobě nároky evangelia, na rozdíl od Kutterova „pasivního“ vnímání, kterému se socialisté zamlouvají hlavně ve smyslu upřímných buřičů a bořitelů starých pořádků. Socialismus

⁵³ Zde Ragaz zjevně přejímá stanovisko Komunistického manifestu.

⁵⁴ RAGAZ, Leonhard: *Das Evangelium und der sociale Kampf der Gegenwart*. Verlag von C. N. Lendorff, Basel 1907, str. 16.

⁵⁵ RAGAZ, Leonhard: *Das Evangelium und der sociale Kampf der Gegenwart*. Verlag von C. N. Lendorff, Basel 1907, str. 14.

dle Ragaze má být pochopen jako výzva ke kvalitativně lepší společnosti, v níž si nebudou všichni naprosto rovni, ale zato si budou navzájem bratry, odkrývá se mu jako pravá cesta lidského rodu k Bohu, k hlubším základům bytí, v nichž služba druhému je ctností a hospodářství je podřízeno životu, nikoli naopak. Křesťanstvo musí uznat, že podporovat jej je jeho údělem, neboť i pro socialismus je svoboda nejvyšším dobrem, snaží se osvobodit dosud zotročenou duši a přivést ji k plnosti. Pokud by křesťané na toto nepřistoupili, neviděli v sociálním hnutí ztělesnění Zjevení, nemohli by se nazývat Kristovými následovníky, neboť *„vše, co nám chce Otec dát, dává nám jen ve společnosti s bratrem [...] milovat Boha a milovat bližního je stejné [...] neexistuje prostě vztah k Otci, ve kterém by bližní nebyl zahrnut.“*⁵⁶ V jiné perspektivě se nám tak zde otvírá další „Musejí“ – tentokrát ale křesťané přijmout socialismus, protože je také úsilím o vybudování království Božího na zemi. Ragaz se pokouší svou přednáškou ulehčit křesťanovi příklon k socialismu právě tím, že jej prezentuje jako logický důsledek jeho víry v Boha konajícího a přetvářejícího.

Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu

*„Tragika našeho dějinného vývoje je v tom, že se v něm rozbíhají dvě linie, linie těch, kdo věří v Boha, ale ne v jeho království na zemi, a linie těch, kdo věří v království Boží na zemi, ale ne v Boha.“*⁵⁷

Po zážitku 1. světové války, ve které *de facto* padl socialistický internacionalismus, kdy i sociální demokraté se přidali k prvotnímu válečnému nadšení a podporovali boj proti těm, které dříve prohlašovali za své soudruhy, vydal Ragaz knihu dalších přednášek nábožensko-socialistických idejí, ovšem toho směru mezi nimi,

⁵⁶ RAGAZ, Leonhard: *Das Evangelium und der sociale Kampf der Gegenwart*. Verlag von C. N. Lendorff, Basel 1907, str. 26.

⁵⁷ RAGAZ, Leonhard: *Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu*. Jan Laichter, Praha 1935, str. 14 .

který jsme označili jako první typ – aktivně působící v řadách stávající sociální demokracie. Přednášky byly prosloveny v socialistickém Lidovém domě v Bernu v letech 1926 – 1927, publikace doplněná o kapitoly projevů k dělníkům a křesťanům vyšla v roce 1929 (český překlad J. Šimsa a F. Linhart 1935). Zatímco v *Das Evangelium und der soziale Kampf der Gegenwart* přesvědčuje Ragaz, že socialismus a křesťanství jsou jedno a totéž, základní intencí tohoto spisu je ukázat, proč se až dosud v praxi nescházejí. To, že se z jedné i z druhé strany se ozývají nesmiřitelná slova proti příslušníkům druhého tábora, je zapříčiněno tím, že se navzájem tyto ideály nepochopily a také tím, že si ve světě vybraly nevhodné spojence a nástroje k dosažení svých cílů. Po několika desetiletích se projevilo pozitivum tohoto vývoje, neboť socialismus si musel uvědomit, že potřebuje vyšší etické zdůvodnění své existence, křesťanství pak muselo být masami opovrhováno a nenáviděno, aby se otrásl o základech a bylo tak přivedeno na správnou cestu.

*„Socialismus, tento podle svého smyslu vysoce idealistický, duchovní, věřící protest proti světu, jenž mu vzdoruje, spojil se se světovým názorem, který odporuje nejvnitřnější jeho podstatě, ba v základě ji zcela ruší a obrací v opak.“*⁵⁸ Ke spojení socialismu s marxistickým historickým materialismem došlo proto, že křesťanství se k socialismu v jeho raných fázích obrátilo zády. Oba světonázory tím utrpěly škodu, „vědeckost“ marxismu (jeho kombinování darwinismu, determinismu, evolucionismu) socialismus z vulgarizovala, přiměla jej negovat vše, nejen hospodářské poměry, vybavila jej přesvědčeními, která vedla k obhajobě násilí. Ale to není podle Ragaze opravdový socialismus, který je ve svém pravém smyslu rozpoznáním skutečné svatosti člověka v pomíjivém světě. Upřímný socialismus musí mít duchovní základ

⁵⁸ RAGAZ, Leonhard: *Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu*. Jan Laichter, Praha 1935, str. 11.

v křesťanství, jinak socialismem není. Jedině křesťanství ukazuje jak na cíl, tak na prostředky, jimiž ho může být dosaženo, aniž by se tím cíl pošpinil.

Základním omylem marxismu „*je jeho mínění, že se dají z dějin odvodit zákony, na základě nichž možno s jistotou předvídat a uskutečňovat budoucnost.*“⁵⁹ Jako věda se tváří historický materialismus je nebezpečným podvodem, protože pomíjí účinky ducha v dějinách. Striktně aplikovaný nedokáže vysvětlit jejich hloubky a výšky, ale zůstává na povrchu. Kdyby morálka a přesvědčení byly skutečně jen plodem okolního prostředí, jak by se například v Husovi mohl objevit pocit nespravedlnosti soudobého řádu? Odkud by jej vzal?, ptá se Ragaz. Tyto zjevy v historii jsou dle něj důkazem, že za prvé existuje něco vyššího než je materie – je to Duch, který dává vnuknutí nespravedlnosti a touhu po nápravě, za druhé osvědčují, že vzepětí jednotlivců a jejich vůle jsou větším dějinným hybatelem, než nečinné masy čekající na změnu, již musí zákonitě přijít (dle marxismu). Socialismus může objevit svou podstatu jen potud, pokud se přestane opírat o marxismus jako o dogma, protože to je jen subjektivně zabarvená filozofie dějin. Nesmí užívat dialektiku, která se řídí jen sama sebou, neboť v ní se logicky nedá pracovat. Socialismus se musí stát věcí svědomí a nikoli učení. Taktika tedy musí v první řadě klást důraz na duši člověka, socialismu, který je bratrstvím a službou, se nedá dosáhnout násilím a bojem („špatný strom nemůže nést dobré ovoce“). Nesmí mu také jít o uchopení politické moci, na rozdíl od marxismu, který žádný skutečně socialistický ideál nehlásá, a chce jen to, co mají kapitalisté, vydobýt i pro proletáře.⁶⁰ Své výpady proti Marxově teorii Ragaz shrnuje následujícím rozpoznáním jeho mesianistického jádra: „*Nikdo nerozumí marxismu, kdo nerozumí tomu, že je v podstatě náboženstvím, [...] nemůže být v poslední instanci překonán argumenty rozumovými, důvody vědeckými a psychologickými, nýbrž jen takovým*

⁵⁹ RAGAZ, Leonhard: *Od Krista k Marxovi, od Marxu ke Kristu*. Jan Laichter, Praha 1935, str. 91.

⁶⁰ RAGAZ, Leonhard: *Od Krista k Marxovi, od Marxu ke Kristu*. Jan Laichter, Praha 1935, str. 129-138.

*náboženstvím, které obsahuje všechnu pravdu marxismu, ale zastává ji s větší opravdovostí a s mocnější silou!*⁶¹

Poslední částí knihy se Ragaz obrací do řad křesťanů, snaže se je vyburcovat k poznání, že nejhlavnější účelem evangelia není osobní spása, ale úsilí o království Boží na zemi. Jakkoli prvotní církev byla podle jeho přesvědčení dokonalou jednotou socialistického života v křesťanské víře, postupně od tohoto ideálu odpadla, stala se účelem sama sobě, v reformaci vyzdvihla nezdravě jednotlivce a zapomněla na osvobození celých skupin. „Objevení“ idey socialismu sekulárním světem v post-osvícenské době je Ragazovi důkazem toho, že křesťanství sešlo z cesty. Náboženský socialismus proto volá po nové revoluci, která jasně vyzdvihne ten aspekt zvěsti Ježíšovy, jenž hovoří o království Božím jako o světě přetvořeném, novém, ale přesto o světěездеjší. ⁶² Mějme na paměti, že autor píše tuto knihu až po 1. světové válce, kdy se nejlépe ukázalo, že socialismus ve své marxistické formě není vhodný k přetvoření světa – proto ta vehementnost, s níž káže o těsné svázanosti pravdy socialismu a pravdy evangelia, které se spojují jedině v ideálu království Božího na zemi.

Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu chce už svým provokativním názvem zdůraznit, že socialismus bez vyšší etiky, již mu může poskytnout jen víra k Krista tvořícího, a křesťanství bez toho, že by bídu mas bralo jako problém náboženský, nemohou být ve svém úsilí o spravedlivější řád úspěšné. Ragaz vnímá socialismus jen v jeho ideální formě, nikoliv v tom, jak se projevuje politicky. Proto může zastávat postoj, že jeden druhého nevyhnutelně potřebují, přičemž pravé následování Krista je ovšem nadřazeno, neboť socialistické myšlenky implicitně obsahuje. Hlavním

⁶¹ RAGAZ, Leonhard: *Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu*. Jan Laichter, Praha 1935, str. 138.

⁶² RAGAZ, Leonhard: *Od Krista k Marxovi, od Marxe ke Kristu*. Jan Laichter, Praha 1935, str. 216-217.

autorovým příspěvkem nábožensko-socialistickému směru tedy je, že poutá pozornost ke království Božímu, které nastane (samozřejmě, že nikoli v plnosti, ale v pouze v nejdokonalejší světské formě) jaks automaticky, v důsledku pravé zbožnosti (= sociálně starostlivé) co největšího počtu jedinců.

Nové nebe a nová země: výzva k náboženské a sociální obnově

„Žádáme a očekáváme sociální převrat na základě převratu náboženského.“⁶³

Útlá knížečka z roku 1938 je návrhem programu pro Mezinárodní svaz náboženských socialistů. Ragaz jej sepsal společně s rakouským samovzdělaným kovodělníkem Otto Bauerem, vůdcem tamního nábožensko sociálního hnutí, které propagoval (překvapivě) mezi římskými katolíky, a který není totožný se známým sociálně-demokratickým politikem. Předním cílem první části programu z pera Ragazova je zdůraznění, že náboženský socialismus je v první řadě hnutím náboženským zakládajícím se na novém pojetí víry v Krista. Ta se má projevit v několika rovinách: a) nemá být věcí soukromou, nýbrž veřejnou – nikoli opium, ale dynamit – podněcující k aktivnímu úsilí o nápravu poměrů, vždyť „království boží je pro tento svět, ne pro onen!“, b) musí překonat dichotomii duše vs. tělo, hmota, protože je nutno si přiznat, že sociální poměry v přítomnosti skutečně mnohdy představují překážku všestranného rozvoje osobnosti: „*V tomto smyslu hlásáme svatý materialismus.*“⁶⁴, c) tato víra nesmí být omezena na záležitost věřících, protože všude, kde se hlásá sociální spravedlnost, je podle Ragaze přítomen Kristus – vyjádřeno politicky je možná tedy blíž sociální demokracii, než lidovým stranám, pokud ty o

⁶³ RAGAZ, Leonhard, BAUER, Otto: *Nové nebe a nová země: výzva k náboženské a sociální obnově*. Nová cesta. Praha 1938, str. 15.

⁶⁴ RAGAZ, Leonhard, BAUER, Otto: *Nové nebe a nová země: výzva k náboženské a sociální obnově*. Nová cesta. Praha 1938, str. 8.

úpravu společenských poměrů neusilují. Takto pojatá víra se v historii již objevila (u Viklefa, Husa), nicméně zanikla vždy po nedlouhé době, protože nedostatečně akcentovala význam království Božího, které z ní mělo vzejít. Nároky takto pojaté víry náboženských socialistů se v politicko-sociální rovině projevují přiznáním se k socialismu, jakožto žádoucímu společenskému uspořádání, identifikací sebe sama jako součásti proletariátu, ekumenickým či tolerantním (v případě nevěřících) přístupem ke všem podobně smýšlejícím lidem, úsilím o propojení marxismu a křesťanství, neboť „kdo věří v Boha, věří i v jeho království, a kdo chce vybudovat království, musí vidět jeho základ v Bohu“⁶⁵ a podporou socialistických stran potud, dokud se drží absolutních zásad lidské důstojnosti, tedy rovnosti, bratrství a služby.

Otto Bauer se v druhé části programu snaží být konkrétnější co do návrhů přibližujících k vysněnému cíli: 1) hlásá mezinárodní otevřenost ekonomik za účelem efektivní dělby práce namísto toho, aby se z důvodů politických země snažily o soběstačnost, 2) považuje právo na práci, pojištění v nezaměstnanosti, snižování cen atd. za pouze přechodné ulehčení, s nímž se socialista nemůže spokojit, 3) státní a komunální vlastnictví by mělo být omezeno a stoupat by měl podíl družstevnictví ve všech hospodářských oborech včetně zemědělství, 4) v politické rovině se má uplatnit koncept decentralizované samosprávy, aby se zabránilo vzniku další vládnoucí třídy (např. byrokracie), státu mají být přenechány pouze ty úkoly, které svou povahou vyžadují centrální řízení, jako je zahraniční politika, kontrola daní, zahraniční obchod a tvorba hospodářského plánu, obrana, tvorba práva atp., vše ostatní má se řídit podle iniciativy lidu, který má svobodně vytvářet skupiny, jež by strukturu společnosti činily organickou: „*Socialismus uskuteční ve vyšší synthesi jednak oprávněné jádro anarchisticko-syndikalistického myšlení, jež usiluje o taková zřízení, v nichž by svoboda*

⁶⁵ RAGAZ, Leonhard, BAUER, Otto: *Nové nebe a nová země: výzva k náboženské a sociální obnově*. Nová cesta. Praha 1938, str. 12.

a sebeurčení byly uskutečňovány co možná bezprostředně, jednak úsilí marxistického socialismu o všeobecnou formu společenského soužití.“⁶⁶, 5) jakkoli Bauer říká, že vývoj k socialismu jde postupně, v určité chvíli (při dostatečném množství socialisticky smýšlejících lidí) je nutno převratu, v němž se na přechodnou dobu může moci ujmout diktatura kontrolovaná lidem – to je nejspornější moment jeho nábožensko socialistické vize, poněvadž lidu podřízená diktatura je *contradictio in adiecto*, spoléhá na změnu smýšlení, která by i u diktátora byla zárukou jeho poctivých úmyslů a vzdání se moci ve chvíli dosažení cíle, v tomto ohledu má víru vpravdě hory přenášející. Nicméně je to právě toto přesvědčení, co z náboženského socialismu činí svérázný úkaz: totiž, že jedině víra v Krista může socialismus při jeho realizování uchránit od nešvarů, které se jinak veřejnému životu a společnému soužití nevyhýbají, ba že jedině ve spojení s křesťanskou vírou jej vůbec může být dosaženo.

Přehlédnutím základních tezí náboženských socialistů Kuttera a Ragaze nám vysvitne několik podobností a několik rozdílů mezi nimi. Shodují se samozřejmě v obdivu k socialismu, horlivé zbožnosti a kritice církví. Kutter je v kritice církví prudší a nesmiřitelnější, ale neztotožňuje evangelium a socialismus, protože jasně vidí přítomné negativní stránky druhého zmíněného. Ragaz naproti tomu vnímá socialismus vysoce idealisticky, odděluje jeho teze od jeho nositelů – sociálních demokratů – a klade rovnítko mezi socialismus a království Boží (resp. království Boží je to samé, jen vyšší kvality). Raný Ragaz obhájí socialismus před křesťany s tím, že byl nevyhnutelnou reakcí společnosti na pasivitu církve, v období mezi světovými válkami posouvá akcent na ty jeho stránky, které by měly být změněny, hlásá prodchnutí socialismu vyšší etikou, tj. duchem Kristovým. Kutter podobný vývoj neprodělá, jeho

⁶⁶ RAGAZ, Leonhard, BAUER, Otto: *Nové nebe a nová země: výzva k náboženské a sociální obnově*. Nová cesta. Praha 1938, str. 22.

tématem zůstává po celý život apel na další reformaci, věčný protest, který nikdy nemůže být spokojený s nedostatečným přítomným stavem, a který je permanentní hlásáním nutnosti změny.

Exkurs: Ragaz a české prostředí

Ve výčtu Ragazovy práce nelze opominout články, jimiž se vztahoval k českému prostředí, které se jimi rádo nechalo inspirovat až ovlivňovat, což budeme zkoumat v druhé části práce. V roce 1925 píše do časopisu *Neue Wege* hned dva články: nejprve zdravici k Masarykovým 75. narozeninám, v níž jej označuje za „požehnání pro Evropu“⁶⁷, protože dokázal dovést k dokonalosti platónské úvahy o filozofu-králi, ale především proto, že je „*také náboženský vůdce. Pomohl náboženskému myšlení odcizeném čase prolomit významnou cestu.*“⁶⁸ Druhým článkem pak je zamyšlení nad výročí Husovy mučednické smrti, v němž do jedné linie staví právě Mistra Jana, Komenského a Masaryka jako jejich přímého následovníka a přítomného nositele husitských ideálů.⁶⁹ Vítá navíc, že husitský boj stále pokračuje, že téměř již milion Čechů se odtrhl od římsko-katolické církve, což je pochvala úsilí Církve československé. Ke stejnému tématu se vrací několikrát: v roce 1932 (po návštěvě Československa) v článku *Im Lande von Hus und Masaryk – prezidentovým „zjevem je Ragaz fascinován. Masarykova vláda následující po Habsburcích je pro něj zvláštním znamením,*“⁷⁰ obdivuje jeho necírkevní, kacírské, laické náboženství schopné politické a sociální práce a ztotožňuje jej se svým vlastním pojetím. Masaryk je mu živým

⁶⁷ RAGAZ, Leonhard: *Ein Gruss an einen Grossen*. In: *Neue Wege*. Verlag „Freunde der Neuen Wege“, Zürich 1925, str. 114.

⁶⁸ RAGAZ, Leonhard: *Ein Gruss an einen Grossen*. In: *Neue Wege*. Verlag „Freunde der Neuen Wege“, Zürich 1925, str. 115.

⁶⁹ Srov. RAGAZ, Leonhard: *Am Hussenstein*. In: *Neue Wege*. Verlag „Freunde der Neuen Wege“, Zürich 1925, str. 379.

⁷⁰ VOGEL, Jiří: *Církev v sekularizované společnosti*. L. Marek, Brno 2005, str. 54.

důkazem, že lidové, neoficiální křesťanství je uskutečnitelné a je schopno plnit nároky náboženského socialismu, a navíc, že čas příležitosti ke změně (kairos) je reálně již tady. Při založení českého časopisu Nová cesta posílá pozdrav zemi, kterou opět označuje za „Husovu a Masarykovu“ a dodává: „*Není snad země a národa, kde by toto hnutí už napřed mohlo být vědomo tak hlubokého spojení s vlastí a s nejvnitřnější podstatou národa jako ve vaší zemi.*“⁷¹ Po Masarykově smrti napíše poněkud provokativní článek s názvem Masaryk - vůdce, který zkráceně otiskla Nová cesta, v němž vyzdvihuje Masarykovy zásluhy, přirovnává jej k Mojžíšovi, který také vyvedl národ z otroctví, obnovil jej a spojil nově s Bohem. Na rozdíl od Hitlera je Masaryk pravým vůdcem, a to z několika důvodů: o své vůdcovství nestál: „*Bůh jej musel **nutit**, jako musil nutit každého **pravého** vůdce. Ti druzí vůdcové však zvolili sami sebe,*“⁷² svému národu nelhal, ani mu nelichotil, ale snažil se ho vychovávat, v neposlední řadě pak nebyl nikdy demagogem, ale naopak byl pravým demokratem. Mnichovská krize jej pohnula k sepsání povzbuzujícího článku Boží cesta, v němž pracuje s typickou křesťanskou paradoxností a apokalypsou (skrze utrpení přichází vykoupení): „*Není snad smyslem těchto událostí, že se mocnosti tohoto světa smrtelně kompromitují, aby bylo učiněno místo pro Boha?*“ [...] *Kompromituje se smrtelně militarismus, kapitalismus, nacionalismus a také vlastenectví vlastenců. Kompromituje se smrtelně absolutní stát, absolutní národ. Kompromituje se smrtelně vláda peněz, panství techniky, pýcha tzv. „reální“ politiky.*“ [...] *projevují se právě tím, že dosahují vrcholu své moci, své slávy, svého klamu. Mohou padnout jen s vrcholu.*“⁷³ Jestliže do Mnichova doufal Ragaz v možnost přeměny lidských srdcí výchovou a osvětou, po něm nabývá přesvědčení, že je nutné, aby tento svět zažil ještě jednu válečnou katastrofu, zažil plné zjevení zla, aby se konečně zamyslel, obrátil a byl schopen dobra. V závěru

⁷¹ In: Nová cesta. 1936, ročník I., č. 1, str. 1.

⁷² RAGAZ, Leonhard: Masaryk – vůdce. In: Nová cesta. 1937, ročník II., č. 6, str. 87.

⁷³ RAGAZ, Leonhard: Boží cesta. In: Nová cesta. 1938, ročník III., č. 5, str. 67.

článek tak obrací Mnichov a jeho hrůzu v obraz zkoušky, kterou je nutno podstoupit, přičemž nepochybuje, že je možno v ní obstát, protože „*je to zákon božího řízení světa, že nové úkoly se neobjevují, dokud není možné také jejich řešení,*“⁷⁴ a v posledku se tak neštěstí mění v radost z toho, že království Boží po této zkušenosti už konečně nastane, neboť „*síla* (k jeho uskutečnění – pozn. P. T.) *roste v boji samém.*“⁷⁵

⁷⁴ RAGAZ, Leonhard: *Boží cesta*. In: *Nová cesta*. 1938, ročník III., č. 5, str. 68.

⁷⁵ RAGAZ, Leonhard: *Boží cesta*. In: *Nová cesta*. 1938, ročník III., č. 5, str. 69.

3. Ostatní náboženští socialisté

Švýcarští náboženští socialisté nebyli jedinými, kteří se snažili o propojení ideálů křesťanství a socialismu, či se nějakým svérázným způsobem se socialistickými myšlenkami vyrovnávali a pozměňovali jejich důrazy. Pro tuto práci jsem zvolila ještě přiblížení dalších dvou autorů, jejichž knihy považovali náboženští socialisté za příspěvek ke své věci, a který ovlivnil české vnímání náboženského socialismu a jeho utváření, což bude tématem druhé části studie. Druhým důvodem, proč je uvést, je fakt, že samo švýcarské hnutí usilovalo o – lze-li to tak říci – nejen náboženský, ale i filozofický a politicko-stranický „ekumenismus“ a vítalo všechny snahy prodchnout socialistické myšlenky a práci hlubší ideovou nadstavbou.

3.1 John Macmurray (1891 – 1976)

Narodil se do kalvinisticko-presbyterní rodiny, jejíž strohé pojetí křesťanství jej provázelo až do studií na University of Glasgow. Tam se začal vzdalovat přísnému presbyteriánství a začal pro sebe objevovat Boha osobního, jenž umožňuje vznik nových, kvalitativně vyšších vztahů – a tedy pravého společenství, a který v průběhu dějin stále aktivně tvoří. Studoval historii a filozofii, již chápal v linii svého učitele A. D. Lindsaye jako přípravu na život a prostředek, který uskutečněný v praxi vede k míru a spravedlnosti ve společnosti.⁷⁶ Ve svých přednáškách proto soustředil pozornost na několik témat, která zvláště potřebují nové přístupy a promýšlení⁷⁷: vyslovoval se pro neutuchající dialog mezi vědou (zvláště přírodní) a vírou, neboť experimentální věda zkoumá jevy odděleně a chybí jí schopnost zasazovat výsledky bádání do širšího

⁷⁶ Dostupné z WWW: <<http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=116>>. 30. 6. 2008.

⁷⁷ Dostupné z WWW: <<http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=116>>. 30. 6. 2008.

kontextu, jenž náboženství přirozeně poskytuje; zdůrazňoval rozdíl mezi společností, která je založena za obecným účelem (common purpose), a společenstvím, které vyrůstá ze sdílení života (common life) – zatímco politika vzniká ze zájmů společnosti, společenství je produktem náboženství; oběma těmito oblastmi prochází stěžejní Macmurrayovo osobní i profesní přesvědčení, že evangelijní zvěst, zvláště Janova 15. kapitola⁷⁸, je nejhlubším vyjádřením podstaty člověka a vztahů, kterými se má ke druhým vztahovat.

Tvůrčí společnost: Studie o poměru křesťanství a komunismu⁷⁹

Téma publikace je nasnadě již z názvu, otázkou tedy je, jak je zpracované. V první řadě je Tvůrčí společnost systematickou obhajobou pravého křesťanství. Zkoumání komunistického postoje k náboženství je podle autora nutné, neboť „*názor komunistův na podstatu náboženství je v určitém smyslu východiskem celé jeho teorie o společnosti a dějinách lidstva.*“⁸⁰ Macmurray rozlišuje mezi vírou v Boha a vírou v ideu Boha, která je cílem marxistických výpadů proti křesťanskému náboženství, což představuje základní nedostatečnost jeho teorie. Pro komunismus je náboženství iluzí, ke které lidé utíkají proto, aby zapomněli na svou hmotnou bídu. Křesťanství se bohužel ve svých dějinách provinilo tím, že v některých svých formách skutečně z víry učinilo niternou záležitost, rozdělilo hmotu a ducha, stáhlo se ze světa, anebo se z příčiny pokroku stalo jeho brzdou, toto vše ale autor vnímá jako projevy falešného náboženství, jež je největším nepřítelem nejen komunismu, ale i křesťanství pravého.

⁷⁸ Podobenství o Ježíši jako kmeni a učednicích jako ratolestech a o obětování se z lásky pro přátele.

⁷⁹ Český překlad vyšel pod názvem Křesťanství a komunismus. Tvůrčí společnost: Studie o poměru křesťanství a komunismu.

⁸⁰ MACMURRAY, John: *Křesťanství a komunismus. Tvůrčí společnost: Studie o poměru křesťanství a komunismu.* Nová cesta, Praha 1936, str. 23.

Komunismus a křesťanství sdílejí ideu realismu, konkrétnosti a materialismu ve smyslu zájmu na sociální spravedlnosti. Obojí je dědictvím židovství, kde „*příčina každého sociálního nezdaru byla hledána v nedostatku sociální spravedlnosti, která je základem boží přízně; tak Židé ve svém vývoji objevovali duchovní základ lidské společnosti.*“⁸¹ V jiných než abrahamských náboženstvích nehraje sebereflexe sociálního jednání takovou roli. Důraz je kladen na to, že existuje přímá úměra mezi spravedlností mezi lidmi a kladným či záporným vztahem Hospodina k jeho lidu. V Ježíšovi nastal vrchol tohoto vnímání: „*Vývoj Ježíšova učení se soustřeďuje od počátku v této myšlence království nebeského. Ten vývoj má dvě stránky. Ježíš především objevil skutečný smysl království nebeského*⁸². *A za druhé, jako důsledek toho, objevil podmínky jeho zřízení na zemi.*“⁸³ Smyslem i podmínkou božího království je bratrská láska mezi lidmi, společenství bez hranic uznávající potřeby svých členů (jako v podoběnství o milosrdném Samaritánu).

Po rozpoznání obsahu toho, co křesťanství míní královstvím božím a marxismus komunismem, přistupuje autor k analýze prostředků, jimiž toho chtějí oba „světonázory“ dosáhnout. Dialektika aplikovaná na vývoj lidské společnosti se mu zdá být vhodným nástrojem. Nicméně marxistická dialektika obsahuje podle něj zásadní nedostatky, které se křesťanskému charakteristicky paradoxnímu myšlení, které může říci: „Království boží je mezi vámi,“ a zároveň: „Ještě nepřišlo,“ vyhybají. První vadou je, že marxismus se dialektikou, která je nevědomá, organická a samohybná, snaží obsáhnout celé dějiny a nepřihlíží k možnosti vědomého přetváření světa výraznými osobnostmi, zapomíná na možnosti tvořivosti. V jeho pojetí vytváří teze svou vlastní antitezi, která je novou tezí atd., kdežto náboženské nad-dialektické pojetí říká, že se

⁸¹ MACMURRAY, John: *Křesťanství a komunismus. Tvůrčí společnost: Studie o poměru křesťanství a komunismu*. Nová cesta, Praha 1936, str. 44-45.

⁸² Shrnuto v jeho dvou přikázáních: Miluj Boha a miluj bližního svého.

⁸³ MACMURRAY, John: *Křesťanství a komunismus. Tvůrčí společnost: Studie o poměru křesťanství a komunismu*. Nová cesta, Praha 1936, str. 45.

obě fáze nestřídají, teze antitezi netvoří, nýbrž ji obsahuje, existují vždy obě současně, a tím, co rozhoduje, je buď ovládnutí situace motivy lásky, nebo motivy hladu: „*To znamená, že sociální vývoj není nevyhnutelný. Závisí na překonání strachu, [...] není-li strach ovládnut spontánností, proces nezačne, a kdekoli strach ovládne, proces ustane, a my se snažíme stabilizovat stupeň, jehož bylo dosaženo.*“⁸⁴ To je druhá chyba marxismu – přikládá jednostranně váhu pouze motivům hladu a strachu, které křesťanství a veškerá afirmativní filozofie bytí jako hybnou sílu jednání odmítá. Proto Ježíš v evangeliu vystupuje jako ten, co má moc odpouštět hříchy, chce tak lidi zbavit svazující zátěže, umožnit jim být opět spontánní, tvořiví a začít znovu a lépe. Totiž život, který je neustálou obranou, nepřetržitou snahou se něčeho zbavit (hladu, strachu atp.), nemůže se rozvinout v plnosti všech možností, které jsou mu nabízeny, a místo toho baží po moci, která mu má dodat nezbytný pocit bezpečí, a ta jej přitom vrhá jen do osamocení a otroctví. Macmurray nezpochybňuje, že důležité jsou oba motivy – hlad je základem soukromého vlastnictví, ale láska umožnila, aby se lidé sdružili do společenství, které teprve potom vytvořilo nějaké hospodářské uspořádání. Další nedostatek komunistické teorie představuje její zaměření na budoucí výsledek, který bere důležitost přítomnosti, již má význam pouze jako přechodná fáze, což ji činí vždy horší, než jaká skutečně je. Křesťanství naopak vždy akcentuje přítomný okamžik, protože ten je pro něj jediný skutečný. Navíc oním žádoucím výsledkem je pro komunismus změna institucí, o nichž předpokládá, že budou lepší a potrvají navěky, ale „*všechny formy lidského života, všechny instituce, jimiž se lidství projevuje, jsou jen prostředkem k cíli a musí být posuzovány a měněny podle toho, jak pomáhají uskutečňovat pravé lidství jednotlivců, kteří je tvoří [...] proto pravý vývoj lidského života nemůže záležet ve vývoji sociálních forem, i když nutně předpokládá jejich*

⁸⁴ MACMURRAY, John: *Křesťanství a komunismus. Tvůrčí společnost: Studie o poměru křesťanství a komunismu*. Nová cesta, Praha 1936, str. 71-72.

vývoj. “⁸⁵ V nedokonalém světě nemůže být dosaženo cíle, nadto i perfektní instituce by spravovali jen nedokonalí lidé, nelze předpokládat, že po hypotetickém vybudování komunismu by lidé přestali mít špatné vlastnosti, které by nový řád nenarušovaly. S tím úzce souvisí poslední větší výtka křesťanství vůči Marxově teorii – je příliš kolektivistická, relevantní jednotkou jsou pro ni pouze masy, posléze lidstvo, to ale neexistuje, je pouze ideou, ve skutečnosti existují jen konkrétní lidé s konkrétními vztahy ke druhým a ke světu.

Intencí skotského filozofa je apelovat na křesťanství, aby redefinovalo samo sebe, odvrhlo své falešné formy, které marxismus považuje za náboženství, a snažilo se o syntézu s komunismem, neboť v celých dějinách vykazovalo jeho rysy. *In concreto* to znamená, že má podporovat hospodářskou demokracii, neboť svoboda je úměrná s rovností členů společnosti, a žádný člověk nemá disponovat takovým majetkem, který by mu umožňoval nabýt osobní převahy nad druhým. Chce vyvázání představy společenství z úzkého národního rámce a rozšíření hospodářské interdependence mezi státy, protože „*stupeň společenství závisí na intenzitě hospodářské závislosti, a ta závisí hlavně, třebaže ne úplně, na tom, jaký počet lidí spolupracuje ve vzájemné závislosti na cílech hospodářské výroby.*“⁸⁶ Náboženství Kristovo musí zapracovat na jednotě mezi svými slovy a činy, protože idea pokroku je mu jako dědici římského univerzalizmu vlastní: „*Musí zrevolucionovat nejprve samo sebe a nalézt znovu svou vlastní podstatu. Pak shledá, že přetvoření komunismu není nic jiného než přetvoření křesťanství v jeho vlastní pravou podobu.*“⁸⁷

⁸⁵ MACMURRAY, John: *Křesťanství a komunismus. Tvůrčí společnost: Studie o poměru křesťanství a komunismu.* Nová cesta, Praha 1936, str. 73.

⁸⁶ MACMURRAY, John: *Křesťanství a komunismus. Tvůrčí společnost: Studie o poměru křesťanství a komunismu.* Nová cesta, Praha 1936, str. 95.

⁸⁷ MACMURRAY, John: *Křesťanství a komunismus. Tvůrčí společnost: Studie o poměru křesťanství a komunismu.* Nová cesta, Praha 1936, str. 104.

3.2 Hendrik de Man (1885 – 1953)

Duch socialismu: k psychologii socialismu

„*Vulgární marxism je živoucí omyl, čistý marxism mrtvá pravda.*“⁸⁸

Podle de Mana se ostří socialistických hrotů po první světové válce tupí, reformní smýšlení začíná převládat nad revolučním, marxismus v té podobě, jak byl dosud vykládán, ztrácí na síle. Proto se jím znovu hlouběji zaobírá, tentokrát ale proto, aby jej kriticky posoudil a vlastně odsoudil: 1) Primární chybou marxismu je, že příliš podléhal racionalismu své doby, nedbal na bezprostřední zkušenost a mezi lidi a svět stavěl kategorie⁸⁹, které nutně vždy zplošťují skutečnost. Pracoval s ideálními typy proletáře a mas, ale žádná taková entita neexistuje. Abstrahoval ze světa pouze materiální projevy, kterým přisoudil svrchovanou důležitost, a vše ostatní prohlásil za irelevantní. Ale lidé nejednají mechanicky, mají vůli a city, proto jsou teoretické závěry, které marxismus vyvozuje z svých kategorií, chybné. Důkazem je například teorie o takovém zbídačení, které by vedlo k revolučnímu převratu – nenaplnila se, protože do sebe zahrnula pouze polovinu problému, tj. materiální stránku, kterou si vládnoucí vrstvy uvědomily, a začaly z pudu sebezáchovy o dělníky více pečovat. Marxismus ale úplně opominul, že proletariát touží i po uznání, a tudíž jeho participace na politickém dění jej do značné míry zklidnila, neboť uspokojila jeho psychologické požadavky. 2) Hybnou silou dělnického hnutí jsou motivy psychologické⁹⁰: ztráta nezávislosti, ztráta existenční jistoty (feudální charitativní zodpovědnost za poddané), ztráta radosti z tvůrčí práce (mechanizace, odcizení výrobku) a rozhořčení nad mocí buržoá vyplývající

⁸⁸ MAN de, Hendrik: *Duch socialismu: K psychologii socialismu*. Orbis, Praha 1928, str. 105.

⁸⁹ MAN de, Hendrik: *Duch socialismu: K psychologii socialismu*. Orbis, Praha 1928, str. 277.

⁹⁰ Jako důkaz uvádí autor fakt, že dělnická solidarita se zrodila u zaměstnanců v průmyslu cechovního typu, dělnická etika tak má původ v pocitech ztráty společenství, nikoli v hospodářských zájmech.

z jejich bohatství, nikoli primárně nad bohatstvím samým – nikoli rozpor hmotných zájmů, ale hodnocení tohoto řádu jako nespravedlivého: „*Socialistické hnutí není výsledek kapitalismu, nýbrž následek vlivu kapitalismu na mravní a právní cítění doby předkapitalistické. Toto cítění má svůj hlavní základ ve feudalismu, v období výroby rukodílné, v etice křesťanství a v právních řádech demokracie.*“⁹¹ 3) Socialismus a demokratičnost se mohly vyvinout jen tam, kde je křesťanská kultura a cítění, protože jen zde se mohl zkonstruovat pojem důstojnosti člověka odvozený z jeho připodobnění k Bohu: „*Křesťanství, demokracie a socialismus jsou [...] s historického hlediska jen tři formy téže ideje.*“⁹² Socialismus tak není přirozenou nutností vývoje, ale spíše mravním závazkem, který se dožaduje svého naplnění. 4) Pokud se socialismus bude nově vnímat jako etická záležitost, nikoli hospodářská, je nutné jej prodchnout náboženským vědomím, protože je k tomu nejvhodnějším nástrojem: umí pracovat s eschatologií, vírou v lepší budoucnost, kterou socialismus je (a na této jeho víře není nic vědeckého), umí poskytnout dostatečně silné symboly, sdílejí (či měly by sdílet) společně odpor vůči násilí, neboť není možné dosahovat dobrého cíle špatným prostředkem.⁹³

⁹¹ MAN de, Hendrik: *Duch socialismu: K psychologii socialismu*. Orbis, Praha 1928, str. 42.

⁹² MAN de, Hendrik: *Duch socialismu: K psychologii socialismu*. Orbis, Praha 1928, str. 105.

⁹³ Marxismus uznávající násilné metody převratu, nemůže přijít s novou etikou. Jestliže cíl má být etický, musí být takový i způsob jeho dosažení.

4. Shrnutí náboženského socialismu

U všech autorů náboženského socialismu jsem zvolila nejprve představení jejich díla z důvodu jeho nepříliš velké známosti. Nyní mezi náboženskými socialisty vytvořím škálu, a to v pohledu na socialismus a sociální demokracii (resp. marxismus) a úlohu křesťanů.

U pojmu socialismus si musíme nejprve uvědomit, že je v náboženském socialismu používán velmi volně, bez konkrétního určení obsahu. Každý z autorů s ním nakládá trochu jinak. Tak u Macmurrye je podle smyslu jeho knihy synonymním pro komunismus a pravé křesťanství, u de Mana a Ragaze je etickým ideálem, který odpovídá duchu evangelijní zvěsti v sociálním rozměru, zatímco Kutter se k němu vztahuje ještě jinak – není pro něj stavem, ku kterému by společnost měla směřovat, je spíš vykřičníkem, soudem na křesťanstvem. Škála proto bude zahrnovat hodnocení socialismu jakožto ideje i jeho spojení s marxismem. Na jednom konci tedy stojí Macmurray, pro kterého je království Boží skutečně komunistické, pokud to znamená pravé společenství. O kus dál stojí L. Ragaz a H. de Man, oba členové sociální demokracie, kteří sice tvrdí, že socialismus a křesťanství mají mnoho společného, ale jsou to pro ně přeci jen dvě svébytné životní orientace. Ohledně marxismu všichni tři sdílejí přesvědčení, že je pochybeným výkladem světa hlavně ve svém důrazu na materiální stránku a na mechaničnost dějin, která neexistuje, poněvadž jsou to lidé, kteří je tvoří – a velcí lidé tak mohou určovat jejich běh, měnit jej svými mimořádnými činy. Na opačném konci škály působí H. Kutter, pro něhož má socialismus, který – na rozdíl od ostatních – neodděluje od marxismu, hodnotu do té míry, do jaké je upozorněním na chyby ve společnosti, nástrojem kritiky. Sám o sobě pro něj přílišný význam nemá,

protože jeho úsilím primárně není hlásat změnu poměrů, ale upozorňovat, že to byla bezbožnost křesťanů, která vyústila v nábožensky nesnášenlivý socialismus.

Druhá škála – o úloze křesťanů v sociálním hnutí – rozmístí jednotlivé autory podle toho, zda se snaží víc naplnit pojem „náboženský“ (= pojmut socialismus, nebo některé jeho atributy do náboženství) nebo druhou část sousloví – „socialismus“ (pojmut náboženství do socialismu). Na jednom pólu tak bude stát Kutter se svým důrazem na vnitřní revolučnost pravého křesťanství (hlavně protestantismu), které se nemusí doplňovat jiným světonázorem, protože do detailů uskutečněné žití podle evangelia je samo o sobě dostačující. Druhý bude Macmurray se svým ztotožněním křesťanství a komunismu, přičemž přednější je, aby se křesťanství vyrovnalo s tím, že jeho společenským výrazem je komunismus. Uprostřed řady je místo Ragazovo, neboť jeho úsilí je napřeno na obě strany – křesťany (mravním apelem) i socialisty (logickým apelem) chce přesvědčit o provázanosti obou konceptů a nevyhnutelnosti jejich spojení, protože chtějí totéž, jakkoli si v současnosti nerozumějí. Na druhém pólu pak bude de Man, který jako marxistický revizionista považuje náboženství za nejlepší způsob, jak socialismus vnímat jako etický ideál nikoli etapu hospodářského vývoje. Jeho apologie křesťanství je tak ze všech nejvíc racionální, utilitární, není náboženská.

Přese všechny rozdíly a nuance mezi jednotlivými autory se náboženský socialismus vyznačuje několika znaky, které jsou všem autorům společné, a které z něj činí svébytný myšlenkový směr na pomezí náboženství a politiky. V první řadě je to využívání politického pojmu socialismus pro ideální způsob etického vztahování se k člověku a světu vůbec, nebo alespoň (v Kutterově případě) jako dobrého nástroje k otřesu zatuchlého křesťanství. Socialismus pro ně primárně není typem hospodářského uspořádání, systémem vlastnictví, který je ekonomickou protivou kapitalismu, nýbrž světským vyjádřením požadavku evangelia. Druhým typickým

znakem je odmítání křesťanství, potažmo náboženství, v té formě, v jaké se na přelomu století nacházelo. Hlásají nadbytečnost církví, jejich protestantský naturel se projevuje samozřejmě v silném christocentrismu – stačí podle nich pravá zbožnost, reálné následování Krista a vše ostatní z toho přirozeně vyplyne – křesťanský zaměstnavatel bude svým dělníkům vyplácet dostatečně vysokou mzdu, bude fungovat aktivní solidarita, základním vztahem mezi lidmi bude vzájemná svobodná služba, nikoli soutěžení a z něj plynoucí nepřátelství. Za třetí je pro ně typický buď obdiv k sociální demokracii, jakkoli ateistická ta soudobá je, nebo přímo angažování se v jejích řadách, čímž chtějí projevit svou sebeidentifikaci s proletariátem (je chudý a sociálně vyloučený stejně jako byli ti, k nimž se obracela slova Ježíšova).

5. Shrnutí rozdílů mezi křesťansko-sociálním učením a náboženským socialismem

Zhruba od poslední čtvrtiny 19. století a hlavně na počátku století dvacátého můžeme pozorovat výraznější pohyb mezi evropskými křesťany, kteří vycházejí ze svého nadsvětí, a snaží se aktivně zapojit do všeobecného vření a dění. Do té doby se sice vyskytovaly pokusy postavit se nějakým způsobem ke změnám, které přinesla industrializace a modernizace, nicméně byly spíše aktivitou jedinců či malých kruhů nadšenců, postrádaly širší perspektivu a snažily se víceméně jen zmírňovat její negativní projevy v měnící se společnosti. Primárním cílem této studie bylo představení švýcarského protestantského nábožensko-politicko-sociálního hnutí, které si pro sebe zvolilo název náboženský socialismus. Na dílech dvou jeho zakladatelů a dvou nešvýcarských autorů, jsem se jak snažila seznámit čtenáře s jejich přesvědčeními, tak jsem se pokusila vyhledat v nich to, co z něj činí svébytný ideový směr, k čemuž jsem využila komparace s římsko-katolickou církví a její sociální naukou odvozenou z encyklik *Rerum novarum* a *Quadragesimo anno*.

Z analýzy zmíněných textů jsem odvodila tezi, že způsob vztahování se k sociálně-hospodářko-politické realitě ze strany církví závisí na jejich přístupu ke světu a řádu v něm. V případě západní větve křesťanství tedy na tom, zda patří mezi protestantské, či zda jsou katolické (římsko-katolické). V protestantství je navíc ještě rozhodující, zda daná církev vychází spíše z učení Lutherova či z Kalvínova. Mezi luteránstvím a katolictvím jsou – možná překvapivě – právě v této otázce zřetelné podobnosti projevující se respektem k danému stavu jako k prostě takovým způsobem stvořenému a jistou neochotou ke změnám či pomalostí v jejich provádění.

Náboženský socialismus a křesťansko-sociální hnutí nemají společného téměř nic, kromě toho, že jde o reakce křesťanů na sociální, hospodářské a politické problémy doby. Náboženský socialismus je jaksí až reakcí na sociální aktivitu římsko-katolické církve, která stihla před jeho vznikem založit konfesijní politické strany a projít fází modernismu (jakkoli byl pak odmítnut). Švýcarský směr se odmítá podílet na legitimizaci stávajícího společenského uspořádání tím, že by zakládal své vlastní strany. Pokládá to navíc za nadbytečné – není třeba vymýšlet nové věci, je zapotřebí jen učinit skutečně náboženskými ty stávající, což se vztahuje i na politické strany a socialismus. Proto náboženští socialisté buď vstupují do sociální demokracie, nebo jsou alespoň jejími sympatizanty. Přístup k socialismu je největším dělítkem mezi oběma orientacemi. Římsko-katolický proud jej vnímá politicky, hospodářsky, zatímco protestantský eticky, mravně – v podstatě jej využívá k tomu, aby (hlavně chudým) masám dokázal, že stojí na jejich straně, protože se svým vlastním termínem království Boží u nich uspět nemůže. Další odlišnost se projevuje v přístupu k politickému uspořádání společnosti – ze strany Říma přichází ve třicátých letech výzva k uskutečnění stavovského státu, kdežto od Ženevy apely na obranu demokracie jakožto jedné z charakteristik společnosti sobě rovných a svobodných občanů. V neposlední řadě pak Petrovým stolcem zapovězené slovo – revoluce – je náboženskými socialisty jako náhlý zvrat v myšlení i jednání vyžadována, ohled na tradici pro ně znamená apologii současné tragické situace.

Jakkoli uchvacující a jímavé texty náboženští socialisté napsali, jejich směr se (alespoň v té podobě, jaká je obsahem této studie) neudržel déle než do 2. světové války, jen o něco víc než tři dekády. To je dle mého názoru hlavní důvod, proč se o něm tak málo ví. Nestal se přesvědčivou koncepcí syntézy socialismu a křesťanství a tudíž ani masovým hnutím – pro socialisty byl trochu podezřelým, protože odmítal jejich

prostředky politického boje (např. úsilí o násilný převrat), po křesťanech zase vyžadoval odvrhnutí všeho, co doposud považovali za své náboženství. Kromě jeho nedlouhého trvání byl dalším podstatným faktorem – z hlediska historie mínusem – fakt, že se náboženský socialismus snažil vnést příliš subtilní nároky na osobní morálku do tvrdého prostředí politického. Mohl razantněji vystupovat nejvýš jednu dvě generace, po této době nadšení každého ryze idealistického hnutí ochládá, a protože neuměl a nechtěl být praktický, ztratil i ten hlas, který ještě v meziválečném období měl. Poslední závažný důvodem může být i to, že jako hnutí ekumenické, volné a s mnoha zahraničními sekcemi scházejícími se občas na konferencích jednoduše neměl organizační kapacity a sílu se během druhé světové války a po ní udržet.

II. Česká recepce náboženského socialismu

Česká recepce náboženského socialismu je ovlivněna specifickou atmosférou meziválečného Československa. Ve srovnání s bývalou monarchií se samostatná národnostní republika jevila jako poskytující jedinečné příležitosti a možnosti „začít s využitím toho nejlepšího z minulosti a lépe“ téměř ve všech oblastech života. Konkrétně v rovině politické se již samotné státní zřízení – republika – zdála být tím nejpokrokovějším, čeho se vůbec mohlo dosáhnout. Navíc způsob jejího vzniku, nepochybné zásluhy Masarykovy a ráz jeho zahraniční akce vyznačující se velmi dobrodružnými rysy, předurčily ideologii nově vzniklého státu, která byla široce, jakkoli samozřejmě nikoli všemi přijímaná. Češi a Slováci se v návaznosti na Masarykovu filozofii českých dějin pojímali jako národy, které pochopily nevyhnutelnost politického pokroku, jako první se uvědoměle odvrátily od teokracie k demokracii a postavily se v čelo národů usilujících o uskutečnění humanity v praxi.⁹⁴ V rovině sociálně-kulturní byl z našeho hlediska nejdůležitější rozmach liberálního pojetí náboženství projevující se v živelném odporu k římsko-katolické církvi („Pryč od Říma“, svržení Mariánského sloupu na Staroměstském náměstí), růstem počtu lidí bez náboženské příslušnosti, ba považujících se za ateisty. Na druhou stranu lze ale také pozorovat jakousi „rehabilitaci“ protestantství, opět v návaznosti na proklamace o evangelictví Masarykově. Zcela mimořádným jevem je pak rozkol uvnitř římsko-katolické církve, kde skupina kněží navazujících na katolický modernismus z přelomu století a Masarykovo filozofické dílo vyhlásila vznik Církve československé v roce

⁹⁴ O síle této státoporné ideologie svědčí mimo jiné to, že po mnichovském fiasku byla kvapně zavržována jako kosmopolitní židovský výmysl. Srov. RATAJ, Jan: *O autoritativní národní stát*. Karolinum, Praha 1997.

1920.⁹⁵ Z tohoto všeho vyplývá způsob, jakým budeme toto téma vést, tj. celkové myšlenkové klima první („Masarykovské“) a druhé republiky nám bude pozadím, na kterém se budeme snažit dobrat toho: 1) Co činilo náboženský socialismus pro české – na reformaci navazující – církve, tedy evangelickou a československou, tolik přitažlivým. 2) Jaké je dílo nejvýznamnějšího českého evangelického náboženského socialisty Františka Linharta, zda tomuto směru dokázal něco dodat, či byl spíše pasivní a pouze přejímal. 3) Proč se toto hnutí domnívalo, že náboženský socialismus je obzvláště vhodným pro české prostředí. 4) Jaká existuje souvislost mezi náboženským socialismem a filozofickým dílem TGM. Takto stanovené výzkumné otázky předurčují metodu práce, která bude obdobná jako v první části – tedy analytické čtení příslušných periodik (případně publikací) zabývajících se náboženstvím a sociální otázkou – hlavně Kalich a Nová cesta – a jejich konfrontace s vybranými Masarykovými spisy, přičemž cílem bude postihnout gros teorie v ČSR. Výzkum, zda hnutí dosáhlo nějakých praktických výsledků, by mohl být vhodným námětem pro další samostatnou studii, vzhledem k neznámosti tohoto fenoménu jsem ovšem upřednostnila teoretické pojetí.

⁹⁵ Srov. např. FRÝDL, David: *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky*. L. Marek, Brno 2001, nebo MAREK, Pavel: *Od katolické moderny k českému církevnímu rozkolu: nástin života a díla Emila Dlouhého-Pokorného*. Gloria, Rosice u Brna 2000, atp.

1. Masaryk jako specifický předpoklad české recepce náboženského socialismu

1.1 Masarykovo pojetí náboženství

Inspirace, kterou pro české náboženské socialisty představovala Masarykova osobnost, vyplývá z celkového jeho náhledu na život, který byl nepochybně svérázným křížencem mezi křesťanstvím ve smyslu víry a filozofickým přesvědčením o pravdivosti výpovědi křesťanské zvěsti. Jako filozof se Masaryk považuje za rozumového teistu, odmítá věřit stejným způsobem, jaký vidí ve svém okolí – skrze Zjevení. On si potřebuje logicky zdůvodnit svá nejhlubší stanoviska, nepřipouští pro sebe možnost věřit bez racionální reflexe toho, co poznává a jak poznává. Pro Masaryka-vědce je tak Bůh hypotézou, která „*podle požadavku logiky je jednodušší a tedy oprávněnější než hypotézy jiné, třeba materialism a podobné.*“⁹⁶ Masaryk-filozof pak teleologicky odvozuje existenci Boha z řádu, který na Zemi panuje a dává věcem smysl, neboť „*účelnost světa, života, historického dějstva, našeho poznání i mravního úsilí mě vede k uznání stvořitele a ředitele všeho,*“⁹⁷ a kosmologicky z kauzálního přesvědčení o nutnosti existence tzv. prvního hybatele⁹⁸. Podle jeho racionalismu není možné, aby to, co se hýbe, se do pohybu uvedlo samo, bez příčiny, bez prvotního záměru, neboť vše má (musí mít) svou příčinu a následek. Dalším významným rysem Masarykova teismu je tak přítomnost silného determinismu (nejedná se ovšem o vulgární determinismus marxistického typu, který vylučuje svobodu jednání a úlohu vůle jedince), plánu Prozřetelnosti, který se projevuje zákonitostí, odpovědností, nenahodilostí a znamená

⁹⁶ ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 194.

⁹⁷ ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 192.

⁹⁸ Dnes toto stanovisko zastávají ve sporu s zastánci evoluční darwinovské teorie tzv. kreacionisté.

„poznávat příčiny zla, abychom proti nim mohli přivodit příčiny nápravy. Nebýt fatalistou ani otrokem, otrokem sebe samého ani otrokem okolí. Ať je kdekoli naše místo, nejednat a nepracovat slepě, ale vědomě a svobodně.“⁹⁹

Náboženství samotné Masaryk od teismu odlišuje. Zatímco teismus je možno vnímat jako subjektivní přesvědčení individua o původu a smyslu světa, tedy jako teorii, náboženství chápe jako postoj „*vůči všemu, co je nám dáno, tedy vůči Bohu, světu, lidem i sobě samému,*“¹⁰⁰ jako „*řešení problému věčnosti,*“¹⁰¹ má být vyjádřením tohoto subjektivního přesvědčení navenek, a proto má být žitou životní praxí. Nemá být ani jen teologií, mravností, kultem, církví, uměním, nebo soukromou záležitostí, ale musí být tím vším dohromady. Musí se ostatním oblastem (politice, hospodářství, škole...) stát tím, k čemu se v posledku vztahují, musí být jejich vlastním vnitřním mravním nárokem, který nelze neuposlechnout. Dokonalým, dodnes nepřekonaným projevem žitého náboženství jakožto poměru ke světu, je pro něj proto život Ježíšův. On jediný v plnosti žil tím, co hlásal, „*ukázal, že náboženství pravé, pravá zbožnost proniká celým životem, i tím denním, všedním, proniká jím stále, v každém okamžiku.*“¹⁰² To on ukázal podstatu náboženství jakožto hlubokého zakotvení v přítomnosti, kde přestává být důležité, co kdo vlastní, jaký je, a jde pouze o to, jak jedná, zda v souladu s mravností a zbožností, či nikoli. Ježíš se svým naplněním Zákona, který vměstnal do dvou hlavních přikázání, vnesl do západního myšlení nové pojetí Boha, bližního i vztahu obecně – Bůh Otec nahrazuje hrozivého trestajícího Boha vyžadujícího oběti, bližní je kdokoli, i jinověrec, ba nepřítel, podstatou vztahu je uznání absolutní hodnoty druhého, která je odvozena od jeho lidství (i on je dítětem Božím), přičemž vztah se musí zakládat na nekonečné důvěře a upřednostnění druhého až do

⁹⁹ ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 201.

¹⁰⁰ ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 212.

¹⁰¹ MASARYK, T. G.: *V boji o náboženství*. Čin, Praha 1947, str. 22.

¹⁰² ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 210.

krajnosti. Všimněme si zde ale pozorně, že, že Masaryk téměř zásadně hovoří o Ježíši=historické osobnosti, nikoli o Kristu=Spasiteli. Ježíš je mu prorokem, náboženským reformátorem, jeho historický čin je, že učil mravnosti a humanitě. Racionalista necítí potřebu podkládat jeho autoritu tvrzením o jeho božské přirozenosti, stačí mu toto pojetí Ježíše jako „nejvyššího učitele náboženství, Ježíše historického, ne dogmatického Krista, ne boha, ale člověka, [...] jakožto člověka ho můžeme milovat, ctít, následovat jako svého učitele, vzor, ideál.“¹⁰³ Tento aspekt věřící náboženství socialisté buď velkoryse přehlíželi, nebo se s ním vyrovnali šalamounsky tak, že tvrdili, že Kristus ve skutečnosti působí i tam, kde je na vědomé úrovni popírán buď on, nebo jeho božství. Nevěřící pak to nevnímali jako problém, protože jim šlo primárně o etické zdůvodnění potřeby náboženství pro socialismus, kterého se jim od Masaryka na filozofické a sociologické úrovni dostalo i v této interpretaci¹⁰⁴.

1.2 Masarykovo pojetí demokracie a socialismu

Politický život nemůže být nedotčen náboženstvím jakožto fenoménem, který má zastřešovat všechno lidské konání, to by pak náboženství nebylo tím, co po něm český filozof žádá. Proto se politika musí podřizovat stejným etickým zákonům jako jakákoli jiná oblast: „Mravním základem vši politice je humanita,“ přičemž „humanita je novější slovo pro staré slovo láska k bližnímu.“¹⁰⁵ Jestliže jsou si tedy lidé jakožto bytosti rovní, není z etického hlediska možné žádat jiný řád, než takový, který v co největší míře umožňuje rovnou participaci, tj. demokracii, která je tak pojímána jako

¹⁰³ MASARYK, T. G.: *V boji o náboženství*. Čin, Praha 1947, str. 29.

¹⁰⁴ Vedle usnadnění rozumového uchopení evangelijní zvěsti poskytuje Masarykův přístup ještě jednu výhodu pro nevěřící, a to tu, že eliminuje vliv a moc církví, které nejsou v náboženství připravené o transcendentní složku v podstatě zapotřebí.

¹⁰⁵ MASARYK, T. G.: *Světová revoluce*. Čin, Praha 1936, str. 564.

„politické uskutečnění lásky k bližnímu.“¹⁰⁶ V tomto kontextu trochu paradoxně znějícím – zato pro uši náboženských socialistů libým výrokem – je Masarykovo tvrzení, že pokud demokracie spočívá skutečně v náboženství, představuje v přísném slova smyslu teokracii¹⁰⁷ (bohovládu), uskutečňování božího řádu ve světě.¹⁰⁸ Držíce se striktně lingvistického významu teokracie (v jejich terminologii království Božího), mohou mít z tohoto výroku náboženští socialisté jistotu, že svým přístupem naplňují Masarykovu filozofii a jím stanovený český národní úděl.

V nárocích stanovených evangeliem se Masaryk nezastavuje u politického ideálu demokracie jako jeho politického vyjádření, ale pokračuje dál – k stanovení další oblasti, kde se demokracie musí projevit, a tou je sféra hospodářská: „*Křesťanská láska k bližnímu má před sebou veliký úkol: spravedlivé nároky socialismu.*“¹⁰⁹ Požadavek podkládá několika argumenty: a) vycházejí z kantovské filozofie mravnosti tvrdí, že pokrok politický musí být doprovázen pokrokem sociálním, protože je neudržitelné, aby v demokracii byli někteří lidé nadále používáni jako prostředky, b) od dob antické filozofie a středověkého křesťanského dualismu, který hmotu téměř degradoval, nastává v novověku opak – adorace hmoty – Masaryk je proti oběma extrémům, oba vnímá jako přirozenou součást skutečnosti, oba si zaslouží stejnou péči, c) náboženství, které by dualismu nadále podléhalo, by se mýjelo se svým určením – být silou přítomnosti z hlediska věčných hodnot. „Nedělní náboženství“ omezující své projevy na zúčastnění se bohoslužby, není pravé – dokud se zbožnost člověka neprojevuje v jeho jednání a skutečné účasti na životech ostatních, upřednostnění jejich života před vlastním, není tou silou, kterou má být, není skutečnou zbožností.

¹⁰⁶ ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 261.

¹⁰⁷ Pojem teokracie používá Masaryk samozřejmě častěji v běžném úzu pro označení stavu před odlukou moderního státu od církve, světské panování církevní, podpírání oltáře trůnem a trůn oltářem.

¹⁰⁸ ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 261.

¹⁰⁹ ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 243.

1.3 Masarykova koncepce českých dějin

Když ve svých pětasedesáti letech začal realistický politik cestovat po světě a získávat světové politiky pro ideu rozbití Rakouska-Uherska a samostatného nástupnického československého státu, sotvakdo věřil, že je možné to uskutečnit. Masarykova akce nepostrádala prvky, které jí později dodaly aureolu zázračnosti a nadlidských výkonů (viz věk jednoho ze dvou hlavních protagonistů, fakt, že jak se rozhodl, tak učinil, neustálé zdůvodňování vyššími principy mravními, sledování plánu Prozřetelnosti, který musí být naplněn). Po skutečném vzniku samostatné republiky tak byla samozřejmě jeho argumentace jaksi „posvěcena“, příliš mnoho pochybností o její správnosti nemělo šanci na úspěch. Čeští náboženští socialisté ji přijali za svou zcela, důvody jsou nasnadě: 1) Masaryk vpravdě dialekticky tvrdí, že vývoj směřuje jednoznačně od teokracie (Rakousko-Uhersko se svou státní církví, aristokracií a absolutismem pro něj takovou teokracií bylo) k demokracii. Středověký katolický césaropapismus jako systém vygeneroval sám v sobě pohyb, který vedl k jeho pádu: reformaci žádající návrat k náboženství Ježíšovu, reformaci, která „*zrušila kněžství a tím podlomila absolutism náboženský i politický.*“¹¹⁰ 2) Reformace podle Masaryka je hnutím vyjadřujícím nejen náboženskou nespokojenost, ale také postupnou emancipaci kritického rozumu od teologie,¹¹¹ a přinášejícím laicizaci a individualizaci, s čímž přímo souvisí demokratizace zemí, v nichž reformace (kalvínského typu, luterského už méně) převládla (viz Anglie). 3) Česká reformace zaujímá zvláštní pozici z několika důvodů – předně předcházela reformaci světové, byla jedinou reformací, která se stala záležitostí celého národa,¹¹² a v neposlední řadě se vyznačovala důrazem na mravnost

¹¹⁰ MASARYK, T. G.: *Světová revoluce*. Čin, Praha 1936, str. 558.

¹¹¹ ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 218.

¹¹² Srov. ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 220-221.

v církvi a náboženství¹¹³ a až druhotné byly teologické rozpory. Mravní důraz české reformace začal u Mistra Jana Husa, který „*pochopil dobře, že náboženství se musí projevovat především mravností*“,¹¹⁴ „*Chelčický postřehl souvislost církve se státem a žádal bohovládu; Komenský dovršil reformační úsilí poznáním, že obsahem duchovního života je vedle zbožnosti vzdělání a lidskost*.“¹¹⁵ Během národního obrození vyzdvihli Palacký, Havlíček a další právě tuto epochu jako vrchol českých dějin – jako dobu, kdy Češi stáli nejen v popředí evropského dění, ba (což je důležitější) na jejich ideály navazovali ostatní národy. Česká reformace se v tomto smyslu stává mravním vrcholem dějin vůbec, protože se snaží realizovat univerzální a nadčasové hodnoty dnes již samozřejmě přijímané, tenkrát vpravdě revoluční. Proto není možno jinak, než v tomto boji pokračovat: „*Jen tehdyž ubezpečíme trvale budoucnost svou, když duchem vítězit a vévodit budeme v odvěkém zápasu prozřetelností boží nám uloženém. Vím dobře, jak veliká i nesnadná jest úloha tato: vím ale také, že není nemožna. Ustědřit' pán bůh zárodků a darů nejspanilejších duchu českému.* (v originále zvýrazněno kurzívou – pozn. P. T.)“¹¹⁶ A co mohlo být před koncem 19. století, kdy byla Česká otázka psána, těmi hlavními úkoly, je jasné: pracovat k postupné demokratizaci veřejného života ve smyslu osvobození od teokracie, aristokracie, výchova lidí k odpovědnému aktivnímu občanství a hlavně pak vypořádání se s nedůstojným postavením početné části společnosti, tj. proletariátu, jehož bída a zuboženost jsou nejen vadou na kráse racionalistické a v pokrok věřící doby, ale především mravní ostudou. Poslání českého národa tak zní jasně, vždyť: „*Sociální otázka je povýtce také otázka česká – národ, jenž vypracoval svou národní církev bratrskou, národ, jenž ústy vyznává tyto ideály velikých*

¹¹³ Srov. ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 220.

¹¹⁴ MASARYK, T. G.: *V boji o náboženství*. Čin, Praha 1947, str. 21.

¹¹⁵ ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969, str. 220.

¹¹⁶ MASARYK, T. G.: *Česká otázka*. Svoboda, Praha 1990, str. 122.

předků, má v řešení sociální otázky veliký a nejnárodnější úkol.“¹¹⁷ Po vzniku samostatného státu to budou náboženští socialisté, kteří zrovna tento aspekt Masarykovy koncepce postaví do popředí.

Mytizace doby 15. až počátku 17. století byla v meziválečné republice zvláště silná u protestantských církví (a Církve československé), kterým dávala jistou satisfakci za méněcennost z dob monarchie, a přinášela s sebou přesvědčení, že demokracie, rovnost, sociálnost, humanita – to vše že už zde bylo, navazuje se pouze na odkaz slavných předků, jejichž úkol musí být dokončen. Nelze snad ani dostatečně zdůraznit, jaký vliv na myšlení a vnímání má pocit, že se pokračuje v díle jinými započatém, že se odčिňuje bezpráví – jsou to dojmy naprosto odlišné od těch „začít s čistým štítem“. Pokračování v díle znamená odpovědnost vůči historii, respekt k předkům a odtud, z minulosti, plyne legitimizace současného úsilí – pro české náboženské socialisty je tento přístup stěžejní.

¹¹⁷ MASARYK, T. G.: *Česká otázka*. Svoboda, Praha 1990, str. 135.

2. František Linhart

Hlavním předkladatelem a překladatelem děl náboženského socialismu v Čechách byl filozof náboženství, protestant František Linhart¹¹⁸. Narodil se 7. října 1882 v Kracovicích u Třebíče, vystudoval němčinu a češtinu na Filozofické fakultě UK, v roce 1921 se habilitoval spisem *Podstata a metoda dnešní filosofie náboženství*. V roce 1927 se stal prvním, nejprve mimořádným profesorem, v roce 1931 pak řádným profesorem dějin a filosofie náboženství na Husově evangelické teologické fakultě v Praze. V letech 1932-33 byl na této fakultě děkanem. Švýcarským náboženským socialismem byl uchvácen prokazatelně již v dubnu 1918, kdy o něm napsal článek do nábožensko-kulturního revue českých evangelíků Kalich. Činnost zahraničního hnutí pečlivě sledoval, jezdil na jím pořádané konference, kde se seznámil s Leonhardem Ragazem, jehož osobnost mu učarovala, nicméně stále zůstával spíš vnějším obdivovatelem. S vlastní aktivitou na poli nábožensko-sociálního hnutí začal až v polovině 30. let, tedy po světové hospodářské krizi, převzetí moci v Německu nacionálními socialisty v čele s A. Hitlerem a době Masarykova ústupu z veřejného života. Tehdy začaly vycházet jeho překlady děl L. Ragaze, J. Macmurrye, v listopadu 1935 založil a stal se předsedou Sdružení náboženských socialistů, kteří od ledna vydávali časopis **Nová cesta**¹¹⁹. Členy¹²⁰ Sdružení byli například Alois Hajn (místopředseda, byl první, kdo vedl redakci listu, posléze ji převzal Linhart), J. Knap, významný ekonom (Englišův odborný protivník), poslanec prof. Josef Macek, senátor Vojta Beneš, prof. Jindřich Kubíček (všichni členové výboru) a další. Mezi zásady¹²¹

¹¹⁸ Biografické údaje převzaty z WWW: <http://www.religionistika.cz/linhart.htm>, 8. 5. 2008.

¹¹⁹ Možno usuzovat, že již názvy jednotlivých časopisů vyjadřují míru osobitosti a svébytnosti národních sekcí náboženských socialistů – srov. švýcarský Neue Wege, český Nová cesta a francouzský Terre nouvelle (Nová země).

¹²⁰ Převzato z: *Nová cesta*, březen 1936, ročník I., číslo 2, Praha .

¹²¹ *Nová cesta*, leden 1936, ročník I., číslo 1, Praha.

Sdružení patřilo např. podporovat demokratický boj za práva vykořisťovaných a univerzální lidská práva vedená svědomím jednotlivce, odmítat národní sobectví, a hlavně samozřejmě podporovat socialistické hnutí, tj. pracovat k tomu, aby pochopilo své pravé (rozuměj křesťanské) základy. Obsahy jednotlivých čísel se ve velké většině soustředily na přejímání Ragazových článků z *Neue Wege* či jeho příspěvků z konferencí, a to se specifickou intencí propojit dílo Ragazovo a Masarykovo, neboť náboženský socialismus je jím „v Masarykově smyslu a duchu organickým pokračováním v české reformaci“.¹²² Po Mnichovu vycházela *Nová cesta* v reakci na příkoří spáchaném na československém státě s novým motivačním podtitulem *List pro náboženskou a sociální obnovu*, poslední číslo listu vyšlo v únoru 1939. Linhartův osud za 2. světové války je neznámý, po únorovém převratu se v akademickém roce 1948-49 stal ještě jednou děkanem Husovy ETF, která se ovšem pod vedením J. L. Hromádky profilovala jako prokomunistická a protiliberální – na protest proti tomu v roce 1953 odchází Linhart do penze a v dubnu o šest let později v Praze umírá.

2.1 3+1 poloha Masarykova náboženství

Pro filozofa náboženství Linharta je Masarykův přístup k životu ztělesněním toho, jak si představuje úlohu religiozity v životě. Ze způsobu, jakým jej předkládá v útlém spisku *Masaryk a náboženství* (souboru statí z časopisu „Kostnické jiskry“ u příležitosti prezidentových osmdesátin), je zřejmé, že jeho přístup uznává i jako věřící evangelík jako obzvlášť hodný následování. Rozbor tohoto spisu a článků Masarykovi věnovaných je klíčem k pochopení jeho silného ideového vlivu na české náboženské socialisty, kteří o to vehementněji vystupovali jako propagátoři jeho myšlení o

¹²² Srov. *Nová cesta*, leden 1936, ročník I., číslo 1, Praha, str. 7.

náboženství, o co více se domnívali, že tato oblast dosud není plně pochopená a doceněná.

V Linhartově interpretaci Masaryka lze vysledovat několik základních linií, které z hlediska logiky jakoby nedávají jinou možnost, než jej následovat. V první řadě je Masarykovi přisuzována úloha a) filozofa, který poznal; poznal, že život, který postrádá hlubší ukotvení, přesah, smysl, je bytím neúplným a neuspokojivým a ve vztahu ke společnosti se projevuje nárůstem sociální patologie – alkoholismu, sebevraždy, atd. (viz jeho habilitační spis *Sebevražda*). Lékem na neduhy moderní společnosti je mu náboženská¹²³, která dokáže individuu dodat nejen radost a útěchu v nesnázích, ale zároveň životní směřování a způsob jednání. Poznal „*podstatu náboženství především s hlediska, čím náboženství být má, s hlediska normativního; náboženství jest mu úsilím o život nový, o nové a vyšší životní hodnoty, jest spoluprací s Bohem*“ (v originále zvýrazněno mezerami – pozn. P. T.) *na vývoji lidstva a všehomíra, na uskutečňování vyšších životních hodnot.*“¹²⁴

Druhou rovinou je b) prototyp náboženského člověka, který žije podle toho, co káže: „*náboženství je*“ (podtrhla P. T.) *Masarykovi ústřední silou všeho života.*“¹²⁵ On dokázal prakticky, že člověk nemá být sám sobě bohem (=modlou), ale že mravní hodnoty existující odjakživa jsou lidstvem v průběhu věků poznávány, a mají být „pouze“ skutečně zvnitřněny, oživeny v jednotlivci, a mají se stát obsahem a vše

¹²³ Jediné, co je s podivem, a co musí být vyzdviženo, je fakt, že Linhart se nijak nepozastavuje nad Masarykovým teleologickým a deterministickým zdůvodněním teismu. Toto racionální a zdůvodněné přesvědčení o Bohu totiž není pro každého, může být dobrým způsobem, jak přesvědčit intelektuály, nebo už věřícím lidem může nabízet nový pohled na jejich víru, nicméně pro širokou veřejnost (a její získávání pro náboženský život) se mi tento přístup zdá být nepoužitelný. Neexistuje logický důvod být náboženský a jednat podle toho – stejně tak možné je nijak se k tomuto problému nevztahovat a prožít celý život bez položení si otázky, zda věřím v nadčasovost určitých principů, věčnost a lásku k bližnímu, či nikoli (takový přístup je krásně vidět v naší postmoderní době). Z hlediska použitelnosti tak Masarykův přístup dostává vážné trhliny, nedokáže totiž dodat skutečnou chytlavou přesvědčivost – kolik lidí by bylo schopno věřit v zásady, které je omezují, pokud by si je stanovili sami, a neexistoval způsob, jak vynutit jejich dodržování (na rozdíl od toho, jak mocné je v tomto ohledu tradiční křesťanské pojetí Boha)?

¹²⁴ LINHART, František: *Masaryk a náboženství*. Nákladem „Kostnických jisker“, Praha 1930, str. 16.

¹²⁵ LINHART, František: *Masarykovo náboženství*. In: *Nová cesta*. 1937, ročník II., č. 4-5, str. 55.

prostupující silou jeho života – nikoli oborem mezi ostatními, ale jejich zastřešením, které na ně klade mravní nároky zvnitřku. V každé činnosti se Masaryk táže po smyslu, po tom, zda tím naplňuje požadavky mravnosti, lidskosti, plánu Prozřetelnosti. A pokud jednou přijme určitou věc jako úkol jemu daný, neustává, dokud jej nesplní. Jako příklad zde slouží právě jeho podíl na rozpadu monarchie a vzniku ČSR: rozpoznal v historii vývoj směrem od aristokracie (=hierokracie, teokracie) k demokracii a rovnosti mezi lidmi, udělal tedy vše proto, aby v politické a sociální rovině realizoval Ježíšovo přikázání lásky k bližnímu.

V neposlední řadě je Masaryk vnímán jako c) advokát a propagátor specifického pojetí českých dějin (jak je interpretoval Palacký). To proto, že je přesvědčen, že nejen jednotlivci, ale i národy mají svůj přesně určený úkol, jehož uskutečnění znamená naplnění smyslu jejich existence: „*Bez víry v ideje a v ideály je mu život jedinců i národů jenom živořením. Bez víry v Prozřetelnost, bez víry v pořádek ve vesmíru nemohl by žít a ještě méně pracovat pro společnost.*“¹²⁶ Jestliže je reformace českým vrcholem (husitství nikoli nábožensky a teologicky opravné hnutí, ale hnutí sociální, „první hnutí nábožensko socialistické“)¹²⁷ a její potlačení a návrat ke katolicismu historickou regresí, je nutno tuto rozpolcenost (=slavná pokroková minulost národa, „*který církevní a náboženskou revoluci započal, ale svého národního náboženského úkolu nedodělal a jej přímo opustil,*“¹²⁸ vs. duchovní stagnace přítomnosti) řešit – nikoli návratem k minulosti, ale jejím novým filozofickým a kritickým uchopením: „*Naším úkolem je ten rozpor v sobě docela vědomě překonat.*“¹²⁹ Masaryk nejenže naznačuje, kde v minulosti hledat inspiraci, on dokáže své nároky aktualizovat: „*Jak máme v duchu doby nové, za dnešních poměrů kulturních, vědomě pokračovat a vyniknout nad*

¹²⁶ LINHART, František: *Masarykovo náboženství*. In: *Nová cesta*. 1937, ročník II., č. 4-5, str. 54.

¹²⁷ LINHART, František: *Nová reformace*. In: *Nová cesta*. 1937, ročník II., č. 3, str. 34.

¹²⁸ LINHART, František: *Masaryk a náboženství*. Nákladem „Kostnických jisker“, Praha 1930, str. 55.

¹²⁹ LINHART, František: *Masaryk a náboženství*. Nákladem „Kostnických jisker“, Praha 1930, str. 10.

dobu starší také nábožensky (v originále zvýrazněno kurzívou – pozn. P. T), *to ukazuje Masaryk zejména ve spisku »V boji o náboženství«,*“¹³⁰ – tzn. hlásá demokracii politickou, hospodářskou i sociální, mravnost, religiozitu atp., a to vše nikoli kvůli nim samým, ale proto, že „*lidská společnost má býti organisována na základech duchovních, nikoli základech mocenských.*“¹³¹

Ačkoli Linhart nikdy netvrdí explicitně, že Masaryk je d) náboženský socialista, nabízím tuto trochu provokativní hypotézu. Existuje několik důvodů, proč by mezi ně mohl být na základě smyslu svého díla řazen. Předně „*jeho cílem není nějaké skutečně nové náboženství* (sic! přepisuji i s tiskovou chybou – pozn. P. T.), *nýbrž plné uznání a důsledné uskutečňování základních duchovních a mravních principů Ježíšových, kterým se oficielní, církevní křesťanství zpronevěřilo. Masaryk přijímá za svůj Ježíšův ideál, království boží na zemi* (v originále zvýrazněno kurzívou – pozn. P. T).“¹³²

Protestantismus je dobrým základem tohoto pojetí, nesmí to být ovšem protestantismus přítomnosti, který je negativní, tj. ne-katolický, a také podlehl nešvarům církevního zřízení. Masaryk věří v pokrok ve všech oborech, náboženství nevyjímaje, proto protestantství musí být princip¹³³ a jako princip má být nadkatolické, musí to být nová vývojová forma křesťanství, jehož „církev“ by byly svobodnými a mravními organizacemi sdružujícími lidi podobného smýšlení: „*Po této stránce Masaryk náleží k nejlepším a nejvýznamnějším křesťanským duchům dnešní doby, kteří usilují o novou reformaci.*“¹³⁴ Kromě požadavku nového necírkevního náboženství sdílí Masaryk s náboženskými socialisty přesvědčení, že „*původ mravního zla není ve hmotě, ale v duchu. Proto materialismus překonáme jen vyšším životem duchovním, harmonickým*

¹³⁰ LINHART, František: *Masaryk a náboženství*. Nákladem „Kostnických jisker“, Praha 1930, str. 12.

¹³¹ LINHART, František: *Masaryk a náboženství*. Nákladem „Kostnických jisker“, Praha 1930, str. 34.

¹³² LINHART, František: *Masaryk a náboženství*. Nákladem „Kostnických jisker“, Praha 1930, str. 54-55.

¹³³ Srov. Kutterovo věčné protestantství v kap. 2.1.

¹³⁴ LINHART, František: *Masaryk a náboženství*. Nákladem „Kostnických jisker“, Praha 1930, str. 55.

vypěstěním všech svých sil a vlastností duševních i tělesných.“¹³⁵ Po zprvu oprávněném nároku na zlepšení hmotné životní úrovně dělnictva tak musí přijít další fáze – socialismus jako nikoli politicko-ekonomická ideologie, ale jako mravní ideál kooperace a solidarity: „*Socialistický požadavek socialisace (zespolečenštění) výrobních prostředků je [...] Masarykovi důsledkem jeho pojetí náboženství jakožto uskutečňování humanity.*“¹³⁶ V druhé kapitole první části práce jsme viděli, že právě důraz na etickou nevyhnutelnost socialismu je náboženským socialistům vlastní, snad tedy není příliš troufalé českého filozofa postavit v tomto smyslu do jejich řad, i oni tak ostatně činili, jak ukáží následující řádky o české recepci díla Ragazova.

2.2 Ragazův socialismus pro zemi Masarykovu

„*Cílem náboženského socialismu jest správné pochopení podstaty a smyslu křesťanství i socialismu a jejich spojení.*“¹³⁷

O náboženský socialismus se začal František Linhart zajímat již v roce 1918, půl roku před vznikem samostatné ČSR, kdy napsal do nábožensko-kulturní revue Kalich v článku, který je přehledem sociálních aktivit různých církví o náboženském socialismu, toto: „*Hnutí švýcarské je hluboce náboženské, je velmi radikální ve svých snahách, má ráz takřka prorocký a zasluhuje proto pozornosti také u nás, neboť tím, jak chápe křesťanství, je blízké našemu českému duchu* (podtrhla P. T.).“¹³⁸ Tato blízkost se má projevovat ve sdílení vnímání církví jako nadbytečných institucí, které ve své současné podobě jsou do sebe uzavřené organizace bez možnosti ovlivnit běh událostí,

¹³⁵ LINHART, František: *Masaryk a náboženství*. Nákladem „Kostnických jisker“, Praha 1930, str. 31.

¹³⁶ LINHART, František: *Masarykovo náboženství*. In: *Nová cesta*. 1937, ročník II., č. 4-5, str. 57.

¹³⁷ LINHART, František: *Leonhard Ragaz, prorok naší doby*. Svaz národního osvobození, Praha 1935, str. 81.

¹³⁸ LINHART, František: *Hnutí nábožensko-sociální ve Švýcarsku*. In: *Kalich*. 1917-1918, ročník V. (I.), č. 7, str. 255.

v důrazu na mravnost, která byla jádrem české reformace, a v pojetí víry jako vše prostupující mocné síly radikálně měnící lidský život. Jejich chápání socialismu je podle Linharta také velmi inspirativní: Socialismus o sobě je pro ně etickým ideálem (svět bratrství a lásky proti kapitalistickému sobectví a násilí)¹³⁹, světským vyjádřením pravdy evangelia, kterou nazývají královstvím Božím, a které „*jest všude tam, kde vládne pravda a dobro, spravedlnost a láska [...] uskutečňuje se v mravních rádech lidských, v poměrech sociálních a politických.*“¹⁴⁰ Je oprávněným protestem proti nespravedlnosti, na níž se podílejí i církve, a fakt, že je kvůli marxismu a materialismu ateistický, je Boží soud na nehodnými křesťany. Jeho spojení s marxismem je však nešťastné, protože ideál nelze vyargumentovat vědecky, jedinou pravdu má marxismus ve svém mesianismu, tj. v přesvědčení, že společnost má být uspořádán podle pravidel spravedlnosti založené mravnosti svých členů. Pro náboženské socialisty z toho vyplývá nutnost pracovat tak, aby socialisty přesvědčili, že království Boží znamená totéž, ale s přidanou hodnotou duchovní, a aby křesťanům ukázali, že jejich víra se musí projevit v práci pro socialistické hnutí a ideje: „*Bud' je naše víra v Boha a v království Boží jen pouhá dekorace, anebo musíme z této víry učiniti tento důsledek.*“¹⁴¹ Linhart je v této době spíš vnějším obdivovatelem hnutí, představuje jej českému čtenáři, ale není v něm ještě osobně angažován.

Od počátku třicátých let se vnímání náboženského socialismu ze strany F. Linharta mění: začíná jej téměř výhradně vnímat skrze osobnost Leonharda Ragaze, který se mu stává náboženským socialistou par excellence, jehož teze bez téměř jakýchkoliv vlastních úprav přejímal, zatímco např. druhý Švýcar – H. Kutter – ustupuje

¹³⁹ LINHART, František: *Hnutí nábožensko-sociální ve Švýcarsku*. In: *Kalich*. 1917-1918, ročník V. (I.), č. 9, str. 337.

¹⁴⁰ LINHART, František: *Hnutí nábožensko-sociální ve Švýcarsku*. In: *Kalich*. 1917-1918, ročník V. (I.), č. 8, str. 302.

¹⁴¹ LINHART, František: *Hnutí nábožensko-sociální ve Švýcarsku*. In: *Kalich*. 1917-1918, ročník V. (I.), č. 9, str. 340.

do pozadí¹⁴², a nadto se z pozorovatele stává aktivistou. Od děkanské nástupnické řeči v roce 1931 je zřejmé, že jeho úsilí se ve vznikajícím českém nábožensko-sociálním hnutí napře směrem k vytvoření syntézy mezi Masarykem a Ragazem za účelem usnadnění přijímání myšlenek tohoto hnutí u nás: Náboženství „*musí usilovat o to, aby uvedlo moderní život sociální, politický a hospodářský v souhlas se svými vlastními ideály. K tomu cíli však musí nejen klást na život sociální své požadavky a normy mravní, ale musí uznat také správné a oprávněné prvky v sociálním životě a myšlení dnešní doby a přetvořit je ve svém smyslu*“ (podtrhla P. T.).¹⁴³ K tomu svou kritikou marxismu pomůže právě Ragaz. A proč právě on? Odpověď bude na té základní a nejhlubší úrovni opět obsahovat jméno prvního československého prezidenta, neboť to nepochybně byl právě Ragazův vztah k životu a dílu TGM (viz Exkurs: Ragaz a české prostředí), co Linhart přivedlo¹⁴⁴ k Ragazovi: „*Poslední příčinu dnešní světové krise vidí Ragaz stejně jako Masaryk ve ztrátě víry dnešního lidstva v realitu duchovních hodnot, v realitu pravdy a spravedlnosti, t. j. ve ztrátě víry v Boha.*“¹⁴⁵

Zatímco prezidentovy názory a životní náhledy Linhartovi vcelku dostatečně slouží k filozofické obhajobě nutnosti náboženství, čemuž by měli věnovat zvláštní pozornost hlavně socialisté, dílo švýcarského sociálního demokrata se skvěle hodí pro 1) obhajobu socialismu z hlediska hluboce věřícího člověka (který se kvůli práci pro socialismus vzdal profesury a místa na univerzitě): „*Ragaz osvobozuje marxistický idealismus s jeho mesiánskou vírou od jeho spojení se špatnou filosofií a spojenek jej s pravdou, kterou vyjadřuje křesťanství.*“¹⁴⁶ Vedle 2) kritiky materialistického

¹⁴² Za povšimnutí stojí, které knihy Linhart překládal – mimo Ragazových také např. Macmurraye, kdežto Kuttera přeložil pozdější Linhartův fakultní konkurent a příčina jeho odchodu do penze – J. L. Hromádka.

¹⁴³ LINHART, František: *Náboženství a život sociální*. In: *Ročenka Husovy československé evangelické bohoslovecké fakulty 1931-1932*. Praha, str. 21.

¹⁴⁴ Trochu komplikovaný výklad lze zjednodušit představou trojúhelníku, na jehož vrcholu je Masaryk, kterého oba obdivují, pročež vzniká vazba i mezi základnou trianglu Ragaz – Linhart.

¹⁴⁵ LINHART, František: *Ragaz sedmdesátníkem*. In: *Nová cesta*. 1938, ročník III., č. 4, str. 54.

¹⁴⁶ LINHART, František: *Leonhard Ragaz, prorok naší doby*. Svaz národního osvobození, Praha 1935, str. 73.

marxismu se Ragaz s Masarykem shoduje i ve víře v 3) pokrok, který ovšem nazývá zápasem o proniknutí Ducha do světa. Jedním z prvních jeho projevů je reformace, zvláště česká, oběma vysoce hodnocená. Zápas, respektive pokrok, od té doby pokračuje po několika liniích¹⁴⁷: a) vnitřní = vývoj křesťanství, snaha o nové pochopení jeho sociální úlohy, b) teoretické = vývoj přírodních věd obrací pozornost k tomuto světu, nepopírá nicméně platnost idey Boha, c) praktické = liberalismus osvobozuje od autority, demokracie vychází z rovnosti před Bohem, socialismus je pokusem o podřízení politického a sociálního života mravnosti, je společenským a kulturním řádem, který nepodporuje atomizaci a zkaženost, a také je hospodářským řádem,¹⁴⁸ který u Ragaze znamená především rozvinuté družstevnictví, nikoli zespolečnění. V neposlední řadě Ragaz i Masaryk sdílejí 4) pochybnosti ohledně současných církví a vůbec konceptu církevnictví, pro oba je důležitá pouze osoba Krista (resp. Ježíše).

Linhart je přesvědčen, že právě náboženský socialismus, jak jej předkládá Ragaz, je nejlepším vyjádřením všeho, co Masaryk od náboženství i socialismu očekával. Výkonem českého náboženského socialisty – protože vlastními inovativními myšlenkami v podstatě nepřispěl – je pokus o jejich syntézu, přičemž základním zřetelem, kvůli kterému to dělal, bylo přesvědčení, že tak plní úkoly stanovené Masarykovou koncepcí české otázky: Náboženští socialisté pokračují v reformě křesťanství, jehož základním atributem nemá být formální obřadnost, ale způsob života, proto centrem svého úsilí činí nápravu poměrů, přičemž socialismus je jim světským výrazem tohoto skutečného následování Krista, v náboženství založené mravnosti: „*Jsme socialisty, protože jsme křesťany.*“¹⁴⁹

¹⁴⁷ LINHART, František: *Leonhard Ragaz, prorok naší doby*. Svaz národního osvobození, Praha 1935, str. 39-40.

¹⁴⁸ Srov. LINHART, František. *Ragazovo pojetí socialismu*. In: *Nová cesta*. 1936, ročník I., č. 3.

¹⁴⁹ LINHART, František: *Obnovení socialismu*. In: *Nová cesta*. 1936, ročník I., č. 1, str. 8.

3. Církev československá

Kromě evangelické církve mělo Masarykovo dílo velký vliv na československou církev, která se stala druhým místem české recepce náboženského socialismu. CČS vznikla v lednu 1920 jednostranným prohlášením skupiny kněží, kteří ještě před koncem války působili v obnovené Jednotě katolického duchovenstva (volně navazující na katolický modernismus), resp. v jejím radikálním křídle, Ohnisku. Jejich požadavky se koncentrovaly převážně okolo většího přiblížení církve běžnému životu a lidu, což měla umožnit např. čeština jako liturgický jazyk, větší přihlédnutí k národní historii (od Cyrila a Metoděje až ke Komenskému), větší samospráva církve, možnost kněží prosazovat své návrhy ve volbě biskupů, aby se jimi mohli častěji stávat Češi, apod.¹⁵⁰ Na odštěpenou církev uvalil papež Benedikt XV. klatbu, její představitelé v čele s Karlem Farským byli jako rozkolníci exkomunikováni. Farský, Zahradník-Brodský, Pavlík a ostatní se rozhodli pro svéráznou syntézu katolictví (které je nejvíce zřetelné ve struktuře liturgie) a protestantismu (důraz na osobní zbožnost, všeobecné kněžství), kterou zcela otevřeně obhajovali právě Masarykovými proklamacemi. Slovo „rozhodli“ v předcházející větě má obzvláště silný význam, pokud si uvědomíme, že šlo o římské-katolíky, tedy kněze, kteří k reformaci včetně Jana Husa, neměli teoreticky mít jiný, než negativní vztah. Étos národní obrození s jeho chválou reformace jako vrcholu českých dějin, což Masaryk dovedl na vrchol utvořením samostatného státu, přičemž pro jeho existenci razil právě tento způsob legitimizace, se velmi výrazně projevil nejen v počátcích Církve československé. Ta Masaryka označila za učitele církve a ten stanul prakticky po boku právě soluňských věrozvěstů, Husa a Komenského: *„Československá církev nemůže být dosti vděčná T. G. Masarykovi za práci, kterou vykonal pro její*

¹⁵⁰ Více v díle Pavla Marka, či publikaci Davida Frýdla – viz literatura.

přípravu (rozuměj osamostatnění státu, „porážka Habsburků“ – pozn. P. T) *a nepřímou i ideovou výstavbu.*“¹⁵¹

CČS se pod vlivem Masarykovy filozofie náboženství profilovala¹⁵² jako nedogmatická, národní, demokratická a christocentrická, což chtěla dokázat i novým pojetím své sociální nauky. Bývalí křesťansko-socialističtí duchovní (jmenovitě např. Emil Dlouhý-Pokorný) se tudíž začali přeorientovávat na náboženský socialismus.¹⁵³ Patriarcha K. Farský, budoucí patriarcha G. A. Procházka a R. Stejskal se zúčastnili Stockholmské konference v roce 1925, z níž delegace přijela s celkem jasnou koncepcí nové sociální nauky, jak ji ztělesňuje náboženský socialismus – nikoli už „pěstování almužnictví, bez skutečného řešení příčin sociálních problémů, jak to pěstuje církev římsko-katolická, ale spolupráce církví na přetvoření dosavadních řádů“.¹⁵⁴ Ve věrouce CČS přijaté na sněmu v roce 1931 se tedy tento přístup projevil v akceptaci ideje království Božího (které se má projevovat spravedlivějším společenským a hospodářským uspořádáním), o jehož uskutečnění musejí církev usilovat¹⁵⁵, neboť jejich úkolem je „vyjadřovat zásady sociální mravnosti a v duchu evangelia usměrňovat život pospolitosti“.¹⁵⁶ Na rozdíl od Linharta se však CČS snažila zachovat si i jistou míru autonomie v posuzování nábožensko-socialistických myšlenek, nepřijímala například Ragazovu prudkou kritiku církví, naopak byla přesvědčena, že právě široké hnutí zahrnující různé denominace bude pro prosazení změn vhodnější, byla skeptická i k prosazování idejí na půdě levicových stran,¹⁵⁷ socialismus se jí nestal předmětem uctívání, stále totiž měla před očima jeho přítomnou formu, jakkoli byl jistě krokem k lepšímu. Jí šlo o prodchnutí života duchem Kristovým, který v případě sociální otázky

¹⁵¹ SPISAR, Alois: *Ideový vývoj církve československé*. Blahoslav, Praha 1936, str. 51.

¹⁵² Viz dílo A. Spisara a F. M. Hníka.

¹⁵³ Srov. VOGEL, Jiří: *Církev v sekularizované společnosti*. L. Marek, Brno 2001, str. 45.

¹⁵⁴ In: *Náboženská revue*. 1929, ročník 1., str. 77-79.

¹⁵⁵ KOVÁŘ, František: *Idea království Božího*. In: *Náboženská revue*. 1936, ročník 8., str. 7.

¹⁵⁶ HNÍK, F. M.: *Duchovní ideály československé církve*. Blahoslav, Praha 1934, str. 223.

¹⁵⁷ Srov. VOGEL, Jiří: *Církev v sekularizované společnosti*. L. Marek, Brno 2001, str. 55-56.

znamenal totéž, co hlásal Masaryk jako mravnost ve veřejném životě. Zásady náboženského socialismu proto také nijak neobohatila, proto nejdůležitějším důvodem, proč ji zde zmiňujeme, je ten fakt, že k náboženskému socialismu se hlásila proto, že jednak brala za své ideály české reformace, za druhé proto, že se vnímala jako církev ztělesňující Masarykovu představu o náboženství: „V budovatelích čsl. Církve přihlásili se uvědoměle vyznavači Masarykovy filosofie českých dějin. Oni tvoří základ Masarykovy duchovní fronty (v originále zvýrazněno kurzívou – pozn. P. T.) [...] *Jim byl a zůstane Masaryk velikým učitelem náboženské opravdovosti.*“¹⁵⁸ Tento přístup CČS jen dokládá specifický rozměr české recepce náboženského socialismu, který si nyní shrneme.

¹⁵⁸ HNÍK, F. M.: *Za lepší církví*. Blahoslav, Praha 1930, str. 19

4. Náboženský socialismus v české podobě

Druhá část práce o náboženském socialismu si vytkla za úkol zjistit, jakým způsobem byl přijímán v českých zemích, kdo se jím zabýval a proč. Jednou z podotázek přitom bylo, zda existuje souvislost mezi Masarykovou filozofií náboženství a českým náboženským socialismem. V průběhu bádání se však stále více ukazovalo, že souvztažnost je zde tak silná, že zkoumání nábožensko-socialistických idejí v ČSR, se stále více podobá zkoumání Masarykovy filozofie náboženství samotné. Bylo tomu tak proto, že obě hlavní (podle početnosti členstva) české církve hlásící se k reformaci – evangelická a československá, se k Masarykovi velmi silně vztahovaly, stal jim sítem, skrze něž vnímaly vše, co k nim přicházelo. Otázky z úvodu se tak v podstatě redukuje na zodpovězení té poslední, která vysvětlí i ostatní.

Masarykova filozofie, která byla budoucím českým náboženským socialistům známa dlouho předtím, než se jimi stali, určuje náboženství úlohu (ideálně) vše prostupující a vše ovlivňující síly dávající jedinci zakotvení a smysl života. Náboženský člověk má být podle ní veden snahou o naplňování univerzálních hodnot (např. rovnosti, bratrství, svobody, které lze všechny shrnout pod přikázání lásky k bližnímu) ve všech oblastech života. Obě církve toto pojetí přijaly s jedinou malou výhradou, či spíše připomínkou, a to tou, že více zdůrazňovaly nutnost víry a nedostatečnost pouhého racionalistického přesvědčení, které mohlo fungovat i vzdělaného prezidenta, ale nebylo vhodné pro použití u mas. Ve chvíli, kdy do českého prostředí začaly pronikat teze švýcarského náboženského socialismu, ztotožnili je – zvláště František Linhart – s Masarykovým pojetím života „sub specie aeternitatis“, protože podobným způsobem akcentují zodpovědnost věřícího jedince za společenské uspořádání. Tím, že chtějí totéž (v jejich interpretaci), je vysvětlena přitažlivost náboženského socialismu

pro české církve navazující na reformaci, druhou významnou úlohu pak samozřejmě hraje i fakt, že jednalo se o protestantský pokus odpovědět na sociální a náboženské problémy doby, který – na rozdíl od přístupu římsko-katolického – tyto dvě oblasti neodděluje, nýbrž obrodu sociální podmiňuje obrodou náboženskou.

Presvědčení, že náboženský socialismus je směr nejvíce rezonující s národními tradicemi, opět plyne z Masarykovy filozofie – tentokrát z jeho pojetí českých dějin, které nazval otázkou náboženskou. Ta u něj znamenala, že to nejlepší ze sebe Čechové vydali během doby reformace, že v té době poznali sílu idejí a hodnot, které jsou hodny následování – Husův boj za pravdu a mravnost navzdory autoritě, působení Jednoty bratrské s univerzálním rozměrem humanity, Komenský jako učitel národů zdůrazňující význam vzdělání, resp. pokroku. Podle Masaryka dosvědčuje český národ, že náboženská je receptem na problémy politické (náboženská rovnost ústí v demokracii) i sociální (důstojnost člověka před Bohem si vyžaduje uznání nároků socialismu) – to samé je hlavní tezí náboženského socialismu.

Dílo Františka Linharta – nejvýznamnějšího českého náboženského socialisty, se vyznačuje několika znaky: a) z představitelů náboženského socialismu si vybral toho, který jako první akcentoval podobnost mezi filozofií československého prezidenta a ideály jím založeného hnutí – Leonharda Ragaze, b) jeho teze přebíral tak, jak k němu přišly, nepolemizoval s nimi, zvláště jej zaujala jeho snaha o zbavení socialismu jeho marxistického materialistického a vědeckého nátěru, neboť c) své úsilí napřel do vytvoření syntézy mezi Masarykem a Ragazem, která měla dokázat jedinečnou vhodnost náboženského socialismu pro české prostředí, z toho důvodu, že oběma je socialismus hlavně mravním způsobem života a až v druhé řadě hospodářským uspořádáním.

Okrajově zmíněnou církev československou, která projevovала určitý odstup od nekritického přijímání všech idejí (např. se neztotožnila s necírkevním pojetím křesťanství), jsem uvedla zvláště proto, abych více podložila tezi, že náboženský socialismus se v českém prostředí uchýlil tam, kde měla silný vliv Masarykova osobnost a jeho pojetí náboženství. Česká recepce se v mnohém redukuje pouze na přijímání díla Ragazova (s jedinou malou výjimkou, kterou představuje Hromádkova předmluva ke Kutterově knize *Kde jest Bůh?*). Nad idejemi náboženského socialismu, resp. jejich jednotlivými autory a různými pojetími, jsem nezaznamenala v českém prostředí výraznější diskuzi, kterou bych bývala od „národa Husova a Masarykova“ očekávala. To je zřejmě na české podobě náboženského socialismu to nejzajímavější – že jej jeho protagonisté přes možnost navázat na odkaz velkých předků paradoxně nedokázali patřičně rozvinout.

III. Závěr

Tato práce si vytkla za úkol prozkoumat, jak se protestantská větev křesťanství vyrovnávala s problémy industriální doby a růstem sociálního napětí ve společnosti, jak se její názory na příčiny potíží odlišovaly od sociální nauky římsko-katolické církve, jaké byly její recepty na zlepšení situace. Druhá část se potom věnovala tomu, kdo a proč se v českém prostředí nechal myšlenkami náboženského socialismu inspirovat.

Základní teze první části studie zněla, že způsob vnímání sociální problematiky křesťanskými církvemi závisí na jejich přístupu k světskému uspořádání a možnosti do něj zasahovat a měnit jej. Reformační církve vycházející z Kalvínova učení, z jejichž řad vyšli představitelé náboženského socialismu, mají tendenci zlepšovat neustále stávající řády tak, aby vždy odpovídaly adekvátně na změněnou situaci – na rozdíl od katolicismu, který zasahování do nich považuje za nepatřičné, a spíše brání status quo s poukazem na to, že jde o Boží, tedy neměnný, řád. Z tohoto rozdílného pojetí plyne základní rozdíl mezi sociálními učenímí dvou křesťanských denominací: katolické chce zmírňovat negativní důsledky industrializace v rámci stávajícího zřízení např. participací na politickém systému, protestantské – reprezentované náboženským socialismem – chce revolučně změnit systém samotný, včetně smýšlení. Náboženský socialismus proto neváhá namířit ostří kritiky do vlastních řad, odvrhnout církevní křesťanství, které se příliš dlouho nestaralo o problémy nové doby, a hledat inspiraci u sociální demokracie a jejího požadavku vybudování socialismu, který ovšem vnímá velmi svérázně.

Druhá teze zní, že pojem socialismus je nábožensko-sociálnímu hnutí hlavně mravním (až v druhé řadě ekonomickým) opozitem kapitalismu – je stavem, kdy soutěžení a boj o nadvládu projevující se násilím, je nahrazen spoluprací a vzájemnou

vstřícností, která je založena ve zbožnosti – proto „náboženský“. Autoři náboženského socialismu jsou přesvědčeni, že novou společnost lze založit pouze na novém pochopení evangelia, jehož jádro spočívá ve zvěstování království Božího, které je jim totožné s moderním pojmem socialismus. Radostná zvěst již nadále nemůže být pojmána jako návod k osobní zbožnosti, nýbrž je obrazem toho, jak mají mezi sebou lidé žít – že primární je služba druhému až k zapření sebe sama.

Třetí teze tvrdí, že je relevantní zkoumat ideje náboženského socialismu z politologického hlediska, a to z několika důvodů: 1) používal politického pojmu pro svůj cíl náboženské obrody a změny společenského uspořádání, 2) snažil se působit na půdě sociálně demokratických stran, které usiloval zevnitř prodechnout svými ideály, 3) přispíval svou vášnivou kritikou marxismu k jeho zpochybňování jakožto cesty k dosažení socialismu.

Druhá část práce, věnovaná české recepci zásad náboženského socialismu přinesla zjištění, že jeho ideály se s příznivým ohlasem setkaly tam, kde působil silný vliv osobnosti a filozofie prezidenta T. G. Masaryka – tedy u evangelické a československé církve. Zvláště František Linhart, jehož aktivita se soustředila hlavně na překlady zahraničních děl, upřednostnil pokus o syntézu nábožensko socialistických myšlenek se státoprvnou ideologií první republiky (česká otázka jako otázka náboženská) před jejich rozvíjením. Hnutí v českých zemích bylo a zůstalo záležitostí hrstky nadšenců, nelze ovšem opominout skutečnost, že svou činnost vyvíjelo na území, kde (alespoň matrikově) bylo většinovým náboženstvím římské katolictví.

Teoretický charakter této studie neumožnil hlouběji se zabývat případnými praktickými výstupy úsilí náboženských socialistů, další směr výzkumu by se tedy mohl ubírat právě tudy – např. zda v sociální demokracii dosáhli zmírnění protikřesťanských výpadů, či jaké bylo působení náboženských socialistů-zákonodárců, apod.

Resumé

Tato práce vychází z premisy, že úloha církví ve veřejném životě se neomezuje pouze na náboženský servis pro jejich členy, věnovala se proto zkoumání jejich veřejného působení. Koncem 19. a začátkem 20. století se křesťanské církve začínají aktivně zapojovat do dění, římsko-katolická formuluje vlastní sociální nauku (encyklika *Rerum novarum*) a na jejím základě zřizuje politické strany. Početné církve reformačního směru navazující na Kalvínovo učení začínají svou společenskou aktivitu hlavně sebekritikou na jedné straně a požadavkem na změnu světských řádů na straně druhé. Tématem první kapitoly bylo zkoumat, z čeho tyto rozdíly vyplývají, případně jaké jsou jejich důsledky pro sociální nauku.

Druhá kapitola se věnuje dílům Hermanna Kuttera a Leonharda Ragaze, kteří roku 1906 stáli u zrodu idey mezinárodního ekumenického politicko-náboženského hnutí – náboženského socialismu. Cílem hnutí bylo jednak uznání spravedlivých nároků socialismu ze strany křesťanů, jednak osvěta mezi socialisty, aby více akcentovali mravní rozměr socialismu, aby jako jeho ideový původ identifikovali evangelium s jeho hlásáním království Božího na zemi. Kutterův přínos spočívá spíše v kritice poměrů v církvích a apelování na svědomí křesťanů, zatímco Ragaz se soustředí na teoretickou kritiku marxismu, která má rozlišováním mezi ním a socialismem umožnit mimo jiné angažování křesťanů v socialistickém hnutí bez výčitek, že podporují jim nepřátelskou ateistickou ideologii.

Světový rozměr nábožensko-sociálního hnutí dokládá třetí kapitola, která k dvěma předcházejícím švýcarským autorům přidává skotského a belgického kritika marxismu. Oba dva potvrzují tezi, že k náboženským socialistům se počítají ti myslitelé,

kterí – vedle kritiky marxistické teorie – chtějí socialismu dodat mravní rozměr založený v náboženství, najmě křesťanském.

Po seznámení se základními myšlenkami světového náboženského socialismu, přistoupila druhá část studie ke zkoumání způsobu, jakým byl přijímán v českém prostředí. Již od počátku bylo zřejmé, že určitý vliv sehraje filozofie českých dějin a náboženství T. G. Masaryka, postupně se však ukazovalo, že nepůjde jen o vliv, ale o jeden z pramenů náboženského socialismu v ČSR. Konfrontací jeho filozofie s tím, jak byla českými náboženskými socialisty interpretována (hlavně F. Linhartem), se ukázalo, že existuje přímá úměra mezi Masarykovým ideovým vlivem na církve evangelickou a československou a jejich přijímáním náboženského socialismu. Masarykem stanovený národní úděl být náboženskými a sociálními reformátory zároveň, protože druhé z prvně jmenovaného vyplývá, byl podle českých náboženských socialistů zcela v souladu s tím, co hlásali a požadovali oni. Česká recepce tak nabyla charakteru pokusu o syntézu mezi idejemi přicházejícími ze zahraničí (zvláště od L. Ragaze) a filozofií T. G. Masaryka.

English résumé

This thesis is based on the premise that the function of the Church in public space cannot be reduced to providing religious service to their members, therefore the goal of this paper was to inspect their public activity. From the end of the 19th century and the beginning of the 20th century Christian Churches begin to take part in the events round them – the Roman-catholic Church has come with its own social theory (represented by the encyclic *Rerum novarum*) and has started founding its own confessional political parties. Numerous reformation Churches based on Calvin's teachings have started their public activities with self-criticism on the one side, and with demands on fundamental changes of the existing order on the other side. The theme of the first chapter was to examine the differences between these two kinds of Western Christendom in a point of view whether or not they had affected their approach to social problems.

The second chapter is focused on the life and work of Hermann Kutter and Leonhard Ragaz, for it was these two men who co-founded the international oecumenical politico-religious movement which chose for itself the title „Religious Socialism“ in order to differ from Roman-catholic „Christian Social Theory“. The aim of the movement was to emphasize the righteousness of the claims of Socialism among Christians and at the same time to enlighten Socialists for the religious-socialistic assertion were that Socialism is a moral issue in the first place. Socialism must be identified as a profane form of the Kingdom of God therefore it must be recognized as a consequence of the Gospel. Kutter's main contribution to the movement can be seen in his outstanding criticism aimed at the Church and his appeals to the Christian conscience. Ragaz on the other hand focused on theoretical critique of Marxism. He

differentiated between Marxism and Socialism and insisted that while Christians can be (and should be) Socialists they cannot ever be Marxists for it is a misleading enemy and unholy ideology.

The internationality of the movement was proved by the third chapter which concerned the work of two other Religious-socialists – Belgian Hendrik de Man and Scot John Macmurray. Both were critics of Marxism and both wanted to supply Socialism with moral feature, furthermore both granted Christianity as the perfect instrument to do that.

The second part of the thesis was dedicated to examining how was Religious Socialism accepted in the Czech milieu. From the very beginning it was clear that there would be an influence of philosophical work of T. G. Masaryk. The enquiry but revealed there was not mere influence of his philosophy rather he became one of the sources of the Czech Religious Socialism. The research showed there is a direct relation between Masaryk's religious philosophy and his views on the Czech history and the readiness of the Czech Churches (Evangelical and Czechoslovak) to accept the ideas of Swiss Religious Socialism for both were viz his great admirers. Masaryk's claims that the Czech nation is to be a world leader in solving religious and social problems totally matched with the ideas Czech Religious Socialist were bringing in. The Czech reception of the Religious Socialism gained the feature of an attempt of a sythesis of both Masaryk's philosophy and the ideas coming from abroad (especially from L. Ragaz).

Literatura

- BARTH, Karl: *Protestantská teologie v XIX. století*. Kalich, Praha 1986
- BEDNÁŘ, František: *Snahy o řešení sociální otázky v novodobém protestantismu*. Kalich, Praha 1923
- ČAPEK, Karel: *Hovory s T. G. Masarykem*. Československý spisovatel, Praha 1969
- FARSKÝ, Karel: *Z pode jha*. Klub reformního duchovenstva, Praha 1920
- FRÝDL, David: *Reformní náboženské hnutí v počátcích Československé republiky*. L. Marek, Brno 2001
- HNÍK, F. M.: *Duchovní ideály československé církve*. Blahoslav, Praha 1934
- HNÍK, F. M.: *Za lepší církví*. Blahoslav, Praha 1930
- HROMÁDKA, J. L.: *Pravda a život*, Ekumenický institut Komenského fakulty, Ústřední církevní nakladatelství, Praha 1969
- KŘEN, Jan: *Dvě století střední Evropy*. Argo, Praha 2005
- KUTTER, Hermann: *Sie müssen!*. Eugen Diederichs Verlag, Jena 1910
- KUTTER, Hermann: *Kde jest Bůh?* Jan Laichter, Praha 1929
- LINDT, Andreas: *Leonhard Ragaz*. Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957
- LINHART, František: *Leonhard Ragaz, prorok naší doby*. Svaz národního osvobození, Praha 1935
- LINHART, František: *Masaryk a náboženství*. Nákladem „Kostnických jisker“, Praha 1930
- MACMURRAY, John: *Křesťanství a komunismus. Tvůrčí společnost: Studie o poměru křesťanství a komunismu*. Nová cesta, Praha 1936
- MALÍŘ, Jiří. MAREK, Pavel, a kolektiv: *Politické strany 1861-1938, Vývoj politických stran a hnutí v českých zemích a Československu*. Doplněk, Brno 2005
- MAN de, Hendrik: *Duch socialismu: K psychologii socialismu*. Orbis, Praha 1928
- MAREK, Pavel: *Český katolicismus 1890 – 1914*. Katedra politologie a evropských studií FF UP, Olomouc 2003
- MAREK, Pavel: *Apologetové nebo kacíři?*. Gloria, Rosice u Brna 1999
- MAREK, Pavel. TRAPL, Miloš: *Mons. František Světlík*. Gloria, Rosice u Brna 2001
- MAREK, Pavel: *Od katolické moderny k českému církevnímu rozkolu: nástin života a díla Emila Dlouhého-Pokorného*. Gloria, Rosice u Brna 2000

- MAREK, Pavel: *Emil Dlouhý-Pokorný. Život a působení katolického modernisty, politika a žurnalisty*. CDK, Brno 2007
- MARX, Karel. ENGELS, Bedřich: *Komunistický manifest*. Svoboda, Praha 1974
- MASARYK, Tomáš, Garrigue: *Světová revoluce*. Čin, Praha 1936
- MASARYK, Tomáš, Garrigue: *Česká otázka*. Svoboda, Praha 1990
- MASARYK, Tomáš, Garrigue: *V boji o náboženství*. Čin, Praha 1947
- MATMÜLLER, Markus: *Leonhard Ragaz und der religiöse Socialismus. Band I., II.* Evangelischer Verlag AG., Zollikon, Zürich 1957
- RAGAZ, Leonhard: *Od Krista k Marxovi – od Marxe ke Kristu*. Jan Laichter, Praha 1935
- RAGAZ, Leonhard: *Das Evangelium und das soziale Kampf der Gegenwart*. Verlag von C. F. Lendorff, Basel 1907
- RAGAZ, Leonhard, BAUER, Otto: *Nové nebe a nová země: výzva k náboženské a sociální obnově*. Nová cesta, Praha 1938
- RATAJ, Jan: *O autoritativní národní stát*. Karolinum, Praha 1997
- SCHWARZ, Hans: *Theology in a Global Context: The Last Two Hundred Years*. William B. Eerdmans Publishing Company, Michigan Cambridge 2005
- Sociální encykliky (1891 – 1991)*. Zvon, Praha 1996
- SPISAR, Alois: *Ideový vývoj církve československé*. Blahoslav, Praha 1936
- TROELTSCH, Ernst: *Z dějin evropského ducha*. Historický klub, Praha 1934
- URBAN, Otto: *Česká společnost 1848 – 1918*. Praha 1982
- VOGEL, Jiří: *Církev v sekularizované společnosti*. L. Marek, Brno 2005
- VOGEL, Jiří: *Herman Schell, apologeta a dogmatik*. L. Marek, Brno 2001
- VOZKA, Jaroslav: *Úvod do socialismu*. Ústřední dělnické knihkupectví a nakladatelství, Praha 1937
- ŽALEK, Lukáš: *Reakce Vatikánu na moderní politické proudy ideologie z rozboru papežských sociálních encyklik do roku 1937: s přihlédnutím na německé prostředí*. Diplomová práce, Univerzita Karlova, Praha 2007

Časopisy, periodika

Kalich 1911 – 1931, Revue pro otázky nábožensko-kulturní

Náboženská revue Církve československé 1929 – 1939

Nová cesta 1936 – 1939, List náboženských socialistů

Neue Wege 1906-1939, časopis švýcarských náboženských socialistů

Ročenka Husovy československé evangelické bohoslovecké fakulty, Praha 1931 – 1932

Internetové stránky

http://www.bautz.de/bbkl/r/ragaz_1.shtml, 13. 2., 2008

<http://www.bautz.de/bbkl/k/Kutter.shtml>, 13.2. 2008

<http://www.giffordlectures.org/Author.asp?AuthorID=116>, 23. 6. 2008

<http://www.granosalis.cz/modules.php?name=News&file=article&sid=7841&mode=thead&order=0&thold=0>, 14. 2. 2008

<http://www.religionistika.cz/linhart.htm>, 8. 5. 2008

http://en.wikipedia.org/wiki/Henri_De_Man, 26. 1. 2008

<http://odpor.wz.cz/VYZVY/kommanif.htm>, 12. 4. 2008